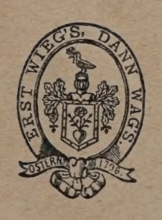
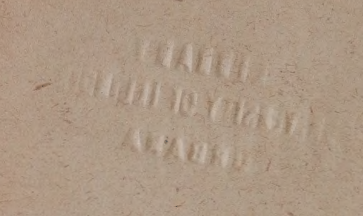
Theologische Studien und Kritiken

Eine Zeitschrift
für das gesamte Gebiet der Theologie
begründet von D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. von Dobschütz, D. K. Eger und D. H. Guthe
herausgegeben von
D. F. Kattenbusch und **D. F. Loofs**

Fünfundneunzigster Jahrgang
1923/24



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha/Stuttgart 1924



Inhalt des Jahrganges 1923/24

Erstes/Zweites Heft

Abhandlungen.

Seite

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Drittes/Viertes Heft

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Abhandlungen

1.

Dr. Ernst Neubauer
Pfarrer in Schweinsberg (Hessen)

Die Begriffe der Individualität und Gemeinschaft im Denken des jungen Schleiermacher

Ernst Troeltsch zum Gedächtnis

Die nachstehende Studie wurde der philosophischen Fakultät zu Frankfurt a. M. im Juni 1920 als Doktordissertation eingereicht. Sie ist die Frucht einer Anregung von Troeltsch. Tiefbewegt kann ich sie erst in dem Augenblicke zum Drucke bringen, wo mich die Nachricht von seinem vorzeitigen Hinscheiden erreicht hat. Es war mir tiefes Herzensbedürfnis, sie ihm als Ausdruck meiner unverlöschlichen Dankbarkeit und Verehrung für alles, was er mir in der Universitätszeit gewesen ist, zu widmen. Möchte sie nun mit als eine bescheidene Ehrentafel sein Gedächtnis unter uns Theologen festzuhalten geeignet erscheinen!

Zu einer Zeit, die uns auf allen Lebensgebieten die Aufgaben praktischer Organisation von vorn, das heißt aber unter veränderten psychologischen Voraussetzungen anzufangen zwingt, treten die Probleme des Zusammenhanges zwischen den rein theoretischen und den soziologischen Vorstellungeu in steigendem Maße in den Mittelpunkt des Interesses; ferner aber ergeben sich die Fragen nach den logischen Konsequenzen für die Gestaltung der sozialen Verhältnisse, wie sie in diesen Vorstellungen enthalten

sind. In der Entwicklung des modernen europäischen Geisteslebens wird, wie das rein theoretische, so auch das geistesgeschichtlich-soziologische Interesse durch die Blüte- und Erntezeit des deutschen Idealismus gefesselt. Wie die philosophische Arbeit der Gegenwart immer von neuem aus seinen schier unversieglichen Quellen schöpft, wie die Geistesheroen des endenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts die leuchtenden Sterne sind, zu denen das schicksalbeladene und in der verwirrenden Breite des Lebensstromes nach zielgebenden Gedanken und vereinfachenden Gesichtspunkten suchende Geschlecht unserer Tage immer von neuem den Blick erhebt, so wächst das Bestreben, von dieser geistigen Grundlage aus auch das Verständnis der soziologischen Probleme der Gegenwart anzubahnen.

Die nachfolgenden Blätter bringen eine Untersuchung, die für Schleiermacher, einen der für soziologische Fragestellungen fruchtbarsten Geister, die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Individualitätsbegriff und dem Gemeinschaftsgedanken aufwirft. In das Zentrum moderner ethischer Gedankenbildung und persönlichster Lebensempfindung hineinführend, zugleich aber auf der Grenzscheide zwischen rein theoretisch gerichteter Erkenntnis und dem Interesse praktischer Lebensgestaltung liegend, erscheint der Individualitätsgedanke besonders geeignet, um von ihm aus die zur Gemeinschaftsbildung führenden Linien zu verfolgen; dies um so mehr, als beide Begriffe durch die Gesellschafts- und Vertragstheorie des Rationalismus bereits in unlösliche sachliche Beziehung gebracht waren. Daß dabei manche weiteren ideellen Zusammenhänge mit herangezogen wurden, um der schrittweise sich forttastenden Untersuchung den erforderlichen Rahmen und schattierende Streiflichter zu geben, lag in ihrem Interesse. Über die gesamte geistige Entwicklung Schleiermachers fortgeführt, würde die Arbeit einen Beitrag darstellen zu einer umfassenden Behandlung des Problems, wie sich aus dem individualistisch orientierten Rationalismus über die Periode des schäumenden Gefühlsindividualismus der Frühromantik hinweg die Begriffswelt der späteren Romantik und der historisch-organischen Staats- und Gemeinschaftsauffassung der Restaurationszeit herausgebildet hat.

Im besonderen dürfte die Arbeit als ein von allgemeineren Gesichtspunken mitbestimmter Beitrag zur Entwicklung des Kirchenbegriffs Schleiermachers anzusehen sein [1]).

I. Kritische Auseinandersetzung und eigene Ansätze.

Die Werdezeit Schleiermachers ist gekennzeichnet durch sein Ringen mit dem Geist der Zeit und ihrer Führer. Die Niederschriften, die wir aus ihr besitzen, sind Zeugnisse des Ernstes und der Gründlichkeit dieser Auseinandersetzung, Zeugnisse auch für die Schärfe und Selbständigkeit des kritischen Verstandes, der das sezierende Messer führt. Es ist nur selbstverständlich, daß das wissenschaftliche Denken des Studenten und Hauslehrers wesentlich in den Bahnen der großen Systeme lief, die die Theorie der Zeit beherrschten. Leibniz und vor allem Kant sind die Meister, zu denen später als dritter Spinoza hinzutritt, deren Systeme er mit ungemeiner Selbständigkeit anschneidet, um in sicheren Querschnitten sich ein Urteil über die Gültigkeit der entscheidenden Punkte zu erarbeiten. Während er mit Zähigkeit in immer neuen Versuchen sich dieser Aufgabe gelehrter Kritik widmet, hält er — und das ist für sein ganzes Leben und wissenschaftliches Arbeiten bezeichnend und bedeutungsvoll geblieben — gleichzeitig seine scharfen Augen auf das ihn umflutende Leben mit der Fülle seiner wechselnden Kräfte und Formen gerichtet uud sucht Gestalt, Formung und Sinn in das Chaos der Wirklichkeit zu bringen [2]). Das hatte nicht nur die Bedeutung, ihn vor den Gefahren lebensfremden Gelehrtentums zu bewahren, sondern wirkte — wie es seiner innersten Anlage entsprach —, zurück auf seine wissenschaftliche Reflexion. So entwickelte sich seine geistige Einstellung in der doppelten Richtung auf die wissenschaftliche Theorie und Kritik und auf die vielgestaltige Wirklichkeit, das Leben, hin und gewann aus dieser Doppelseitigkeit immer neue kritische Maßstäbe und positive Anregungen. Es war eine Zeit geistiger Wende, in

---

1) Vgl. Troeltsch, Schleiermacher und die Kirche (in „Schleiermacher, D. Philosoph d. Glaubens", 6 Aufsätze von Troeltsch, Titius, Eck u. a. 1910).

2) Vgl. dazu Schleiermacher, Werke in Auswahl, hrsg. von O. Braun, I, ıc u. c.

die er hineinwuchs, und er ist selbst zu einer lebendigen Verkörperung dieser allgemeinen Wandlung geworden. Die Weltanschauung und Lebenswertung, die wir als Aufklärung bezeichnen, hatte damals ihre höchste Ausreifung und systematische Formung erhalten; gleichzeitig aber begann sie an Lebenskraft und Intensität nachzulassen; ein neues Geschlecht, zugleich Erbe, Fortsetzer und Gegner dieser Aufklärung, führte eine neue Weltanschauung herauf, die, sobald es ihre geistigen Kräfte erlaubten, in schärfsten Gegensatz zur bisherigen trat. Der Streit zwischen dem alten und jungen Denken brach auf allen Lebensgebieten aus und griff hinunter bis in die letzten Tiefen des Lebensgefühls. Um die ganze Kampffront mit einem Gegensatzpaar zu umfassen und die Stelle zu bezeichnen, an der der junge Schleiermacher aktiv eingriff, sei auf die Bedeutung des Gegensatzes: Rationalismus — Irrationalismus für die damalige Zeit kurz eingegangen.

Der Rationalismus der Aufklärung, als deren höchster Vertreter Kant in diesem Zusammenhang erscheint [1]), hatte sich in heißem Bemühen um die geistige Erfassung und Bewältigung des ungeheuren Stoffes, den die Natur, die Geschichte und der Forschungstrieb des menschlichen Geistes selbst ihm zuwies, die Grundbegriffe modernen wissenschaftlichen Denkens erarbeitet. Im Ausbau des wissenschaftlichen Systems, das er in sorgfältiger Durchführung bis ins einzelne über sämtliche Wissensgebiete hin ausbreitete, waren ihm seine methodischen Grundsätze zu schlechthin gültigen Denkvoraussetzungen geworden. Mit den logischen Mitteln der Abstraktion und Verallgemeinerung hatte er sich der Stoffmassen bemächtigt und auf allen Gebieten Durchschnittsgrößen gewonnen, die ihm die Unterlagen für normierende Erfassung und Verarbeitung der Wirklichkeit boten. In dem Normbegriff der Vernunft hatte er sich eine freie, Sein und Erscheinung überblickende Position errungen und insbesondere eine Handhabe gewonnen, um dem Zusammenhang des Psychologischen und Logischen im menschlichen Geistesleben nachzuforschen. Auf allen Gebieten des

1) Vgl. dazu das äußerst anregende und gehaltvolle Buch von W. Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Heidelberg 1917. Bes. S. 58/60 u. 83.

Wissens und Lebens hatte er Normen und Maßstäbe aufgestellt, die ihm unter der Hand zu konstitutiven Prinzipien des Seins wurden und denen gegenüber alles Besondere, nicht mit ihnen Übereinstimmende und Andersgerichtete als unwesentlich und bedeutungslos, dann als unnormal und verwerflich erschien. Der Student Schleiermacher kleidet die Einsicht in diese eigentümliche Struktur des rationalistischen Denkens in seiner Früharbeit „Über das höchste Gut" in die Worte: „Es ist der Vernunft wesentlich, daß sie überall, wo sie allein handelt, mit Verachtung eines (Partikularen und) Subjektiven in der größten Allgemeinheit schließt und beschließt." Jedes Gesetz „muß die Probe der Konsequenz aushalten" [1]).

Gegen die Richtung dieses logischen und wertenden Denkens auf das Allgemeine, Normgemäße und Durchschnittliche erhob sich der neue Geist der jungen Generation. Gegen den Rationalismus der Vernunft und der wissenschaftlichen Theorie lehnte sich der Irrationalismus des Lebens auf, der in den Mächten der Wirklichkeit, der Geschichte, des Erlebens und Gefühls auf den Plan trat. Es war eine Auseinandersetzung nicht nur zwischen den Generationen und einzelnen Denkern, sondern ein Kampf in ihren Gemütern. Er ist recht eigentlich das Thema der geistigen Entwicklung Schleiermachers bis in die Zeit seiner Reife hinein und wird deshalb auch der Gesichtspunkt sein, der unsere Untersuchung fortlaufend begleiten wird. In der Art, wie Schleiermacher in die geistige Umwälzung eingreift und wie er von ihr ergriffen wird, liegt sowohl seine allgemeine Bedeutung und Stellung in der damaligen geistigen Lage als auch das ihn persönlich Kennzeichnende beschlossen.

Wenn wir mit dem Gegensatz zwischen Rationalismus und Irrationalismus das geistige Problem der Zeit umschrieben haben, so enthüllt sich nun die Frage nach der Bedeutung der Individualitäts- und Gemeinschaftsgedanken bei Schleiermacher als eine Teilfrage, die erst im Rahmen jenes größeren Zusammenhanges ihr volles Licht empfängt und wieder ihrerseits gerade jenen er-

---

1) Dilthey, Denkmale S. 10.

hellen und veranschaulichen kann. Denn die Gedanken der Individualität und Gemeinschaft sind hochbedeutsame, sich ergänzende Formelemente dieser neuen Geistesart, sie bringen die Auflehnung gegen das Allgemeine, Verallgemeinerte, gegen das rein Vernunftgemäße und bloß — Rationale zum Ausdruck; sie sind die Elemente einer andersartigen Erfassung und Wertung des Geistes und Lebens, die sich aus der quellenden Fülle und formenreichen Vielgestaltigkeit des Lebens und der Geschichte aufdrängt und sich nährt aus den Tiefen des unmittelbaren Erlebens, der Phantasie und des Gemütes. So ist die Entwicklung dieser Gedanken ein gewichtiger Teil der allgemeinen Wandlung und spiegelt sie in bezeichnenden und lehrreichen Tönungen wieder.

Schon die erste der in den „Denkmalen der inneren Entwicklung Schleiermachers" bei Dilthey abgedruckten kritischen Abhandlungen des jugendlichen Denkers zu den Hauptproblemen der Kantischen Weltanschauung, das Fragment über das höchste Gut, läßt diese Zusammenhänge, wenn auch in keimhaften Anfängen, erkennen. Die aus ihr oben angezogene Stelle [1]) weist in der Umschreibung durch die Begriffe des „Partikularen und Subjektiven" — eben das später als das Individuelle Bezeichnete auf, das sich die Verallgemeinerung und Vereinerleiung durch die Vernunft nicht gefallen lassen will. Die scharfe Kritik eines Kopfes, der selbst bereits nicht mehr ganz im Banne dieses Rationalismus steht, stößt hier bis zu seinen Denkvoraussetzungen hindurch [2]). Denn auf das „Allgemeine" ist er gerichtet und gesetzgebenden, „beschließenden" Charakter trägt er; und in der logischen „Konsequenz" liegt sein eigentümliches Pathos und seine Beweiskraft. Gleichzeitig aber wird angedeutet, von wo ihm ein gefährlicher Gegner entstehen sollte. Steht Schleiermacher selbst auch in diesem Fragment noch unter dem Eindruck der unbedingten Verbindlichkeit moralischer Normen um ihrer Allgemeinheit willen, so zeigt schon im allgemeinen die Energie, mit der er der Verflechtung des Begriffs des höchsten Gutes mit dem der Glückseligkeit nachgräbt, sein Streben, die Gebiete kritisch zu sondern und jedem

1) Dilthey, Denkmale S. 10.
2) Vgl. auch Dilthey, Leben S. 132 Anm. 3.

für sich — der Reinheit, Herbheit und Strenge des ethischen Empfindens und auch dem Glücksverlangen als dem natürlichen Grundtriebe des Lebens — in ihrer Eigenart gerecht zu werden.

In dem Fragment über die „Freiheit" taucht nun erstmalig, wie das Wort „Individuum", so auch das sachliche Bemühen auf, über den atomistisch-naturrechtlichen Begriff des Individuums hinauszukommen. Nicht das gleichwertige und gleichberechtigte Einzelexemplar der Gattung „Mensch", aus deren Summe sich die Menschheitsgemeinschaft zusammensetzt, ist Gegenstand seines Interesses, sondern ein anderer, anschaulicher und plastischer Individualitätsgedanke leuchtet ihm in der Erwägung des Problems der Zurechnung und der moralischen Rechtmäßigkeit der Strafen auf. Sein Determinismus zeigt ihm den engen Zusammenhang zwischen dem, was wir sind, und dem, was wir zu wollen vermögen. Nicht „unbeschriebene Papiere" sind ihm die Menschenseelen, zu denen dann die zeitlich-seelischen Zustände hinzukämen wie etwas ihr innerstes Wesen nicht tiefer Berührendes, sondern eher „verschiedene Substanzen" [1]). Die Einsicht der Determiniertheit unserer Handlungen oder mit Schleiermachers Worten: die Erkenntnis, daß „die Tätigkeiten des Begehrungsvermögens gegründet sind auf die Zustände des Vorstellungsvermögens", scheint ihm das „Gefühl der Personalität" nicht zu schwächen, sondern im Gegenteil zu verstärken und zu stützen: denn je mehr wir den innigen Zusammenhang zwischen unserem seelischen Zustand und der Fähigkeit zu moralischem Handeln einsehen, um so stärker wird der Antrieb sein, in wachsendem Maße unser Ich zu versittlichen, und um so überzeugender wird sich uns die Erkenntnis der entscheidenden Bedeutung unserer seelischen Verfassung aufdrängen. Oder: „dies Bewußtsein der Personalität nimmt bei dem Gefühl der Notwendigkeit mit den Fortschritten in der Sittlichkeit zu." Dilthey hat darauf hingewiesen, daß das sich in dieser Abhandlung auswirkende Interesse Schleiermachers „rein ethischer Natur" sei [2]). Dies wenigstens sehe ich als den Sinn

1) Dilthey, Denkmale S. 33.

2) Dilthey, Leben S. 139.

der Bemerkung Diltheys an. Der Einwand Süskinds [1]) dagegen, daß „neben dem ethischen das rein theoretische Interesse gleichstark oder sogar in erster Linie wirksam“ gewesen sei, scheint mir nicht berechtigt. Das Mitwirken theoretischer Erwägungen leugnet Dilthey nicht, wie der folgende Satz zeigt. Das Eigentliche des Schleiermacherschen Denkens ist aber eben dieser neue, durch die Übertragung des Kausalitätsgedankens auf die seelischen Tatbestände gewonnene, konkrete Persönlichkeitsgedanke, der sich aus der allgemeinen Richtung des Denkens verschieden gestaltet in die Helle seines Bewußtseins emporringt. In der psychologischen Nachprüfung der Anschauung Kants enthüllt sich ihm schrittweise der Mikrokosmos einer psychologisch erfaßbaren Individualität. Wie unersetzliche Dienste ihm hierbei die kritische Anwendung des theoretischen Kausalitätsgedankens auch leisten mag, der zu erfassende Gegenstand ist ein ethischer; es ist die „erhabene Mannigfaltigkeit der moralischen Welt“, als deren erstes Formelement hier die menschliche Individualität vor seinem forschenden Auge entsteht. Wie stark müssen solche neue Töne schon in dieser übrigens so rein kritisch gerichteten Reflexion mitschwingen, wenn sie verführerisch genug sind, um den jungen Denker sehr gegen seine eigentliche Absicht auf das Gebiet der phantasiemäßigen Spekulation zu locken! Die Frage, wie denn die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der natürlichen Begabungen und Veranlagungen, die ja nach seiner deterministischen Anschauung zugleich die Verschiedenheit der Schicksale und der für die einzelnen erreichbaren Grade der Moralität bedeuten, mit der Weisheit und Güte, der Allmacht und Vorsehung Gottes zu vereinigen seien, zaubert ihm das Bild der individuell veranlagten endlichen Geister vor die Seele, die alle in der „gemeinschaftlichen Annäherung an ein gemeinschaftliches Ziel“ begriffen sind. „Warum soll nicht auch die Verschiedenheit der moralischen Vollkommenheit um so mehr zu eben dem Zwecke dienen, je wichtiger und eigentümlicher sie uns ist? Diese unvollkommene Mannigfaltigkeit, verglichen mit der höchstmöglichen allgemeinen Vollkommenheit, zu der sie hinführt, muß

1) Süskind, Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System, Tübingen 1909, S. 9.

einen jeden mit aller der Wonne, deren die Empfindung nur fähig ist, erfüllen“ [1]).

Wie ein Gesicht aus einer anderen Welt mutet dieser pathetische Ausbruch inmitten der kritischen Zergliederungen an. Und auch inhaltlich ist er durch eine Anschauungswelt von ihnen getrennt; eine Fülle von neuen Gesichtspunkten und Vorahnungen der aufkeimenden Geistesart drängt sich auf. Auf die Verwandtschaft dieser Sätze mit dem Geiste Lessings haben schon Dilthey und Süskind hingewiesen [2]). Was ist aber das Neue, das die Individualitätsempfindung Schleiermachers hier so weit hinaushebt über seinen Ausgangspunkt? Es ist der Gedanke des Werdens und der Entwicklung. Das naturrechtliche Individuum ist an sich geschichtslos, sein Wert wird durch keine Entwicklung bestimmt oder verändert. Hier aber ist durch Einführung des Entwicklungsbegriffes ein neuer Wertaspekt gewonnen. So erst erhält der Gedanke der Individuen als „verschiedener Substanzen“ seine volle, befriedigende Unterlage. Die substantielle Verschiedenheit konnte auf dem Boden der Erkenntniskritik Kants allein noch historisch, nicht mehr spekulativ-metaphysisch begründet werden. Damit aber war gleichzeitig ein Anstoß gegeben, der sofort auch zu weiteren gedanklichen Eroberungen führt. Der andere, bisher zurückgetretene Gedanke der Gemeinschaft wird alsbald von diesem Zustrom neuer Anschauungsmöglichkeit ergriffen und belebt. Der Rationalismus kannte die empirische Gemeinschaft nur als Summierung von Individuen auf vertragsrechtlicher Basis, — hier ist der rechtliche Charakter wie der Individuen so der Gemeinschaften grundlegend —, und die „weit größere Gesellschaft ... des ganzen vernünftigen Geisterreiches“ [3]), das sich auf dem allen Mitgliedern die gleiche Würde verleihenden Vernunftbesitze aufbaut. Wenn aber hier vom gemeinschaftlichen Streben verschieden veranlagter endlicher Geister zu einem Ziel die Rede ist, — wie lange konnte es dauern, bis sich aus diesem Gedanken ein historischer Gemeinschaftsgedanke ergab, bis vor dem entschleierten Auge des Schauen-

1) Dilthey, Denkmale S. 35.
2) Dilthey, Leben S. 139; Süskind, Der Einfluß Schellings S. 11.
3) Dilthey, Denkmale S. 33.

den sich die Fülle der geschichtlichen Gemeinschaften als Träger und Hüllen der verschiedenartigsten Geistesrichtungen offenbarten! Erst von der Würdigung dieses neu erschlossenen Ausblickes aus erhält die bedeutsame kritische Einschränkung ihr richtiges Licht, daß noch allerdings das Ziel ein für alle gleiches ist: Denn das bedeutet doch, daß noch die geschichtliche Mannigfaltigkeit und Eigenart als Selbstwerte nicht erkannt sind, sondern lediglich als Durchgangsstufen gewertet werden, die zu dem aufklärerisch-rationalen Ziel der „allgemeinen Vollkommenheit", der allgemeinen und gleichen Normerfüllung hinführen. Süskind [1]) macht darauf aufmerksam, daß „dieses ganze Bild der moralischen Weltordnung . . . noch entworfen ist aus dem Geist der theologischen Aufklärung, . . . noch durchaus im Glauben an das Transzendente wurzelt". So bahnt sich mit der Vertiefung des Begriffs der Individualität eine Erweiterung der Weltanschauung an, die zunächst durch die Aufnahme der Gedanken der Entwicklung und der Geschichte bezeichnet ist. Noch allerdings müssen diese ein phantasiemäßiges Dasein im Reich der Spekulation und des Transzendenten führen; doch tritt ihnen als Kampfgenosse gegen die rationalistische Weltanschauung der realistische Sinn für die Gesetzmäßigkeiten des Lebens zur Seite, der sich in der ganzen Kantkritik Schleiermachers so wirksam erweist; so auch vor allem darin, daß nicht nur die Moralität von dem Einfluß des Glückseligkeitsverlangens, sondern auch das wirkliche Leben von einer es verfälschenden Moralisierung gereinigt wird: „niemand ist darum glücklicher, weil er tugendhafter sein konnte; niemand darum unglücklicher, weil er lasterhafter sein mußte" [2]).

Die Gedanken über Wesen und Sinn des Lebens werden weitergesponnen in dem letzten der drei Fragmente, dem über den „Wert des Lebens". Hier ist die Untersuchung direkt auf den Gehalt und Wert der irrationalen Wirklichkeit, auf den dahineilenden Strom des Erlebens als solchen gerichtet. Es kann nicht anders sein, als daß auch jetzt die Überlegung vom Standpunkt des reflektierenden Subjekts aus angestellt wird, — aber es ist

1) Süskind, Der Einfluß Schellings S. 12 u. 42.

2) Denkmale S. 34.

nicht mehr das vernünftige Normalsubjekt des Rationalismus, sondern das erlebende Ich einer Individualität. Das Wirklichkeitserlebnis wird nicht durch Reflexion ersetzt, sondern für sie in vollem Umfange vorausgesetzt. Freilich, dem Standpunkt Schleiermachers entspricht auch hier noch die Überzeugung, daß „Lust an Wahrheit Lust an Regeln, Freude an der Übereinstimmung der einzelnen Dinge mit der Regel“ ist, „daß ich mir alles denken kann untergeordnet unter Gesetze, die ich fand, die in mir selbst liegen“ [1]). Noch scheint das Ziel ein rein theoretisches zu sein, — und doch nicht allein; denn für die „Ideen, die die Welt ordnen, vervielfältigen und genießbar machen“, entdeckt Schleiermacher eben zwei Quellen, neben dem bisher allein seligmachenden Verstand die Phantasie. Freilich bekennt er noch: „Wir sind Buchstabenmenschen und haben die Sucht und Theorie des abstrakten Wesens“; um so wertvoller aber muß ihm die Erkenntnis sein: „Für die Glückseligkeit kommt es nicht auf die erkennbare, sondern auf die gefühlte Wahrheit dieser die Welt ordnenden und vervielfältigenden Ideen an, auf die Stärke und Lebhaftigkeit des Eindrucks, den sie hervorzubringen imstande sind, auf die Emsigkeit, womit sie die Seele beschäftigen, auf die Leichtigkeit, womit sie überall neue Gegenstände und neue Anwendungen derselben finden“ [2]). Zweierlei macht diese Gedanken hochbedeutsam.

Es ist einmal die Nebenordnung der Phantasie neben den Verstand. Die „Ideen“ als die höchsten Formen geistiger Verarbeitung des Wirklichkeitsstoffes erhalten damit eine ungeheuere Erweiterung ihrer methodischen, psychologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen; sie erwachsen aus der ganzen Breite und Tiefe der menschlichen Gemütskräfte und werden zu umfassenden Ausdrucksformen des Lebensgefühls. Daneben aber kündigt sich ein zweites, für die Entwicklung Schleiermachers und seiner Zeit nicht minder verheißungsvolles Motiv an: neben den immerhin noch intellektuellen Zug einer Wertung des Lebens, die auf die Ideen als die höchsten Blüten bewußter Geistigkeit abzielt, tritt rivali-

---

1) Denkmale S 53. 2) Denkmale S. 58.

sierend eine andere, eine dynamisch-gefühlsmäßige Lebenswertung. Sie war vorbereitet durch die säuberliche Scheidung des Glückseligkeitstriebes vom Moralischen, die zugleich seine Verselbständigung für das Gebiet der erlebten Wirklichkeit bedeutete. Sie kündigt sich an in dem Gedanken, daß „Lust an Wahrheit“ auf theoretischem, „Lust an Regeln im Handeln“ auf praktischem Gebiet als selbständige Eigenwerte gerade unabhängig von aller moralischen Reflexion im Rahmen des empirischen Begehrungsvermögens behauptet werden. Es entsteht so eine vom Standpunkt des Erlebens immanent geprüfte Skala von Lustqualitäten, die ihren Wert abgesehen von aller moralischen Beurteilung in sich tragen [1]): „Ich habe immer viel von einer wahren und einer falschen Glückseligkeit gehört, aber es ist keine Saite in meiner Seele, die diesem Ton entspricht.... Lust ist nichts als Eindruck und Empfindung, aber eben weil sie eine Empfindung ist, ist sie immer wahr, nie etwas anderes, als sie scheint.“ Nur unter dieser Voraussetzung ist hier eine Betrachtung möglich, die den Wert des Lebens aus den erreichbaren Lebenszielen und Gütern, diese aber aus den psychologischen Bedingungen der menschlichen Seelenvermögen abzuleiten sucht, wie sie in unserer Abhandlung vorliegt [2]): „... das Vermögen zu denken, zu empfinden und durch Gedanke und Empfindung zu handeln. Diese enthalten deine Bestimmung und was sie schlechterdings brauchen, um fortzudauern und erhöht zu werden, das fordere vom Leben, und das Verhältnis, in welchem es dir das reichen kann, sei der einzige Maßstab seines allgemeinen Wertes.“ Nur ein kleiner Schritt führt von hier zu einer Lebenswertung, die in der Intensität und Dauerhaftigkeit des Lebensgefühls den eigentlichen, letzten Lebenswert erblickt. Schleiermacher ist in unserer Schrift noch nicht so weit, diesen Schritt mit vollem Bewußtsein und in Erkenntnis seiner Konsequenzen zu tun. Wenn es ihm aber auf die „Stärke und Lebhaftigkeit des Eindrucks“ ankommt, den die Ideen und Gefühle hervorzurufen imstande sind, und „auf die Emsigkeit, womit sie die Seele beschäftigen“, und wenn er die darin unmittelbar zum Ausdruck

1) Denkmale S. 55. 2) Denkmale S. 52.

kommende „gefühlte Wahrheit“ vor der „erkennbaren Wahrheit“ betont, so wird hier das Lebensgefühl als unmittelbarer dynamischer Wertmesser für die sich in ihm zur Bewußtheit erhebende Stärke und Reinheit des Lebensstromes angesehen. Diese Ansätze zu einer irrational-gefühlsmäßigen Lebensanschauung liegen als schlummernde Keime in dem fruchtbaren Boden seiner ethischen Betrachtung eingebettet. Die Monologen werden sie in ihrer vollen Entfaltung zeigen [1]).

Dieses „Leben“ aber, um dessen bald erkenntniskritische, bald ethisierende Betrachtung es sich handelt, ist doch nur der Korrelationsbegriff zu dem des erlebenden Subjektes, der Individualität. Und wenn wir diesen Ausdruck auch in unserem Fragment vergeblich suchen, so liegt das wohl zum Teil an dem mehr persönlichen, populären, monologartigen Charakter der Aufzeichnung, die häufig die erste Person benutzt, teils aber auch daran, daß der Ausdruck für die später durch ihn bezeichneten Inhalte noch nicht bereit liegt. War es doch im Grunde stets das Einzelexemplar der Gattung, das bisher als Individuum bezeichnet wurde, während es hier der Träger und das Subjekt des persönlichen Erlebens und geistigen Lebens ist, der bald als Mensch schlechthin, bald als Vertreter eines gewissen Typs oder als reflektierende Einzelperson auftritt. Der Kontakt zwischen Ausdruck und Inhalt war hergestellt, sobald Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit als Wesen und Sinn der Zerteiltheit der Gattung in unzählige Exemplare voll erkannt war. Dafür aber war nicht nur die Versenkung in die innere Welt des Gefühls und Erlebnisses Voraussetzung, sondern auch die theoretische Überwindung letzter Hemmungen, die aus der seitherigen Anschauungsweise sein Denken noch bestimmten [2]). Wie tief hatte ihn aber nicht schon das Geheimnis des Lebens und Erlebens gepackt! „Je nachdem wir stehen, erscheint uns diese Menschennatur bald einförmig, immer nach einerlei Gesetzen in sich und außer sich wirkend, steigend und fallend, bald ein nie zu erkennendes Wunderding, durch neue Erscheinungen alle Systeme zerstörend, die man

1) Dilthey, Leben S. 142.

2) Vgl. Süskind, Der Einfluß Schellings S. 13.

darüber gedacht hat ... immer verborgen in ihren Triebfedern, aber immer lockend zu Untersuchungen als einem leichten Geschäft; nie erraten und doch nie aufgegeben; nie, nach allen Täuschungen, von unserem Verstande verlassen" [1]).

Neben den Aussichten, die diese neuen Pfade in die nur dem unmittelbaren Erleben zugängliche Welt des Gemütes und der Nachempfindung eröffnen, leuchtet auch in kurzen Ansätzen die Linie auf, die auf die Erfassung geistiger Gemeinschaftswesen abzielt. Schleiermachers ausgeprägter Sinn für das Gesellige führt auch hier über die abstrakt-rationalistische Wertung hinaus, zu einer gefühlsmäßigen Erfassung der Genüsse und Werte, die das Gemeinschaftsleben dem Menschen bietet [2]): „O ihr stillen Freuden der gemeinschaftlichen Tätigkeit, des gemeinschaftlichen Gefühls, bleibt die Krone meines Lebens! ... und wenn ich alle die mannigfaltigen Geschenke des Lebens bedenke und recht geflissentlich den Wert eines jeden zerlege, so bleibt doch immer der schönste das, daß der Mensch häuslich sein kann." Der Trieb nach Mitteilung und der Drang nach Ergänzung finden zunächst ihre Erfüllung in der Hausgemeinschaft, der Familie. Indem sich Schleiermacher dieser natürlichen Lebensbeziehung vom Standpunkt der erlebenden Individualität bewußt wird, vollzieht er die für sein Denken so folgenreiche Verbindung zwischen dem neuen, vertieften und bereicherten Individualitätsbegriff und der für sie nach Entstehung und Schicksal wichtigsten Gemeinschaft, der Familie. Auch Staat und Vaterland sind schon einbegriffen in den Kreis seiner Betrachtungen und in sein Streben nach einer vertieften Gesamtanschauung der Lebensmächte [3]): „Gern wollte ich mein Ideal der Gesellschaft zu einem sehr erreichbaren Bilde herabstimmen: nur Gesetze, die mich an ihren Zweck, den Menschen, erinnern, nur Menschen, die sich in den Gesetzen glücklich fühlen; aber wenn ich in diesen nur Eigensinn und Usurpation sehe, in den Bürgern nur Menschen, die es als ein notwendiges Übel fühlen, im Staat sein zu müssen, denen die Gesetze die liebsten sind, welche ihre eigentümlichen Verhältnisse gegen alles Übrige in einen

1) Denkmale S. 55. 2) S. 54. 3) S. 56.

ungebührlichen Schutz zu nehmen, wenn das Vaterland auf der Bahn seiner Existenz abwärts geht, — wo bleibt die hohe, gerühmte Seligkeit des patriotischen Gefühls?" Nicht, daß diese Lebensbeziehungen empfunden und gepriesen werden, ist das Bedeutsame — dies vielmehr wäre etwas nur Selbstverständliches und keineswegs Neues —; aber daß sie in den Rahmen einer wissenschaftlichen Untersuchung hineingezogen werden, ist ein frühes Anzeichen für eine wissenschaftliche Wertung der Individualität wie der Gemeinschaftsbildungen, die von der aufklärerischen abweicht und auf neue Bahnen führen sollte. Es mußte an die Stelle des wesentlich als Trägerin von Rechten und nach allgemeinen Normen aufgefaßten Individuums des Naturrechtes der aus dem fruchtbaren Boden humanistischer Ideale und herrenhutischer Frömmigkeit genährte Gedanke der erlebenden und erlebten Individualität treten. Es mußte also die machtvolle, quellende Fülle des Lebens den Damm durchbrechen, der es in den Anschauungen der Zeit bislang noch von der abstrahierenden und verallgemeinernden wissenschaftlichen Methode und Theorie trennte. Es mußte endlich zugleich hiermit der Sinn für Werden und Entwicklung, die Empfänglichkeit für die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Erscheinungen, Güter und Werte und das Verständnis für die neuen kritischen Maßstäbe ausreifen, die hieraus dem wissenschaftlichen Denken zuwuchsen. Dann erst konnte sich die volle fruchtbare Vereinigung der neuen Ansätze zur Grundlage einer schöpferischen Weltanschauung und Lebenswertung vollziehen, wie wir sie in den ersten Keimen, im Widerstreit mit überlebten Anschauungen und mit den deprimierenden Widerwärtigkeiten der praktischen Lebenserfahrungen sich bilden sahen.

II. Die romantische Periode.

Die romantische Periode Schleiermachers, in deren Besprechung wir nunmehr eintreten, ist als die Zeit der vollen, freien Entfaltung seiner Gedankenwelt anzusehen. In dem farbenprächtigen Gemisch der Gestalten, deren geistiges Leben wir unter dem Namen der jüngeren Romantik zusammenfassen, und der Fülle wechselseitiger Beziehungen zwischen ihnen die Spuren des Schleier-

macherschen Geistes zu verfolgen, ist wiederholt Gegenstand meisterhafter Darstellung geworden. Für uns liegt der Schwerpunkt nicht so sehr auf der Feststellung gegenseitiger Abhängigkeit, als auf der Untersuchung jenes seelischen Bezirkes, in dessen Eigenart und innerer Zielbestimmtheit der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Wesens einer Persönlichkeit und die Entscheidung darüber liegt, was aus den Gebieten fremder Geister in das eigene herüberwirken soll, und was nicht. Aus diesem Gesichtspunkt einer immanenten Logik betrachtet, der sicherlich bei einem so selbstherrlichen Denker wie Schleiermacher besonders berechtigt ist, erscheint die romantische Periode viel mehr als eine Entfaltung vorhandener Ansätze und Entwicklung schlummernder Keime, als man gemeinhin annimmt. Dieser Eindruck drängt sich aus der Beobachtung der Sicherheit und Schärfe auf, mit der Schleiermacher alles ihm nicht Homogene ablehnt, wie aus der Selbständigkeit, mit der er seine eigenen Bahnen in der Richtung auf ein originales Verständnis der Wirklichkeit hin verfolgt. Ein sprechendes Zeugnis für dies Streben liegt in dem zuerst zu betrachtenden Fragment vor.

a) „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens." Wenn das Leben und das Erleben die Pole der Spannung sind, innerhalb deren sich der neue Geist entzündet, so ist es zuerst ein Ausschnitt des Lebens, der so realistisch wie möglich angeschaut, dem kritischen Sinn Schleiermachers Anlaß zu intensiver Auseinandersetzung wird: das Problem der „Gesellschaft".

Es war ihm nicht neu, hatte ihn doch schon seine Betrachtung über den Wert des Lebens tief in die Fragen gesellschaftlicher Bevorzugung, Macht- und Reichtumsverteilung hineingeführt und einen resignierten Seufzer über den Abstand zwischen seinem Ideal der Gesellschaft und der rauhen Wirklichkeit ihm abgenötigt. Jetzt aber sind es nicht Vergleiche zwischen einem theoretischen Ideal und den Ergebnissen populärer Zustandsbeurteilung, die ihn beschäftigen, sondern die Gesellschaft als soziologisches Problem. Naturrechtliche Studien waren vorausgegangen und hatten zu sehr kritischen Resultaten geführt [1]. Doch der rationalistische Gesichts-

---

1) Dilthey, Denkmale S. 69 ff.

punkt mit seinem überwiegenden Interesse für das Rechtlich-Moralische kümmert ihn nicht mehr. Die Keime einer neuen Anschauungsweise waren aufgegangen und stellten ihn vor die Frage nach der inneren Struktur des Stückes Wirklichkeit, das als „Gesellschaft" und „Geselligkeit", alltägliches Erlebnis ist. Auf die Zergliederung des Tatbestandes des geselligen Lebens zielt er ab. Seit 1796 sehen wir diese Fragen in ihm lebendig und ihn zu fragmentartigen Tagebuchnotizen anregen, bis dann 1799 der von Nohl neu aufgefundene „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens" entstand, der die Ergebnisse zu allgemeiner praktischer Nutzanwendung zusammenfassen soll [1]).

Befaßt sich dieser Versuch auch mit dem Problem der Geselligkeit im speziellen Sinn aller geselligen Veranstaltung und läuft er demnach auch wesentlich auf die Herleitung und Erläuterung einer „Maxime der Schicklichkeit" hinaus — um so mehr als auch er Fragment geblieben ist —, so läßt er doch tiefer führende Schlüsse zu, sowohl die wissenschaftlichen Denkvoraussetzungen des jungen Systematikers wie seine Auffassung des Gesellschaftsproblems im weiteren, soziologischen Sinne betreffend. Denn es liegt ihm sehr daran, mit seinem „Versuch" von bloßer Sammlung gesellschaftlicher Verhaltungsmaßregeln abzurücken. Er nimmt für sich als „Theoretiker", als wissenschaftlichen Soziologen, in Anspruch, „bei der ganzen Untersuchung auf dem höchsten Standpunkt" zu stehen; denn „der Theoretiker allein sucht den Schlüssel des Rätsels und die letzten Gründe der Handlungen; er allein will das gesellige Leben als ein Kunstwerk konstruieren ...; er allein will dem, was diese (Virtuosen des geselligen Lebens) Schönes und Treffendes sagen, dadurch die letzte Vollkommenheit geben, daß er ihm seine Stelle im System anweist" (Braun S. 7). Dieser systematische Versuch hat deshalb die besondere Bedeutung für die Entwicklung des Schleiermacherschen Denkens, daß er zeigen muß, wie weit die Auseinandersetzung zwischen den rationalistischen Vernunftmethoden und der Eigengesetzlichkeit der

1) Schleiermacher, Ausgewählte Werke in 4 Bänden, hrsgeg. von O. Braun. Leipzig 1910, I S. 4.

neuen Anschauungsweise in ihm gediehen ist; ob diese jene verdrängt hat oder ob sie sich ineinander fügen werden.

Über die methodischen Voraussetzungen läßt uns Schleiermacher keine Zweifel; so schon wenn er „das gesellige Leben als Kunstwerk konstruieren“ und ihm dadurch „die letzte Vollkommenheit geben will, daß er ihm seine Stelle im System anweist“; deutlicher kurz darauf, wo er sein Programm aufstellt. „Es wird im folgenden die Geselligkeit als eine nicht zu umgehende natürliche Tendenz betrachtet; es wird nur von dem ersten, in jedem Menschen von selbst vorhandenen Begriff derselben ausgegangen, in dessen ursprünglichen Merkmalen schon ein Zweck und eine Form, unter der er erreicht werden soll, verbunden sind, und es wird versucht, aus dieser Verbindung, die immer rein und vollständig aufgefaßt werden muß, alle Gesetze des geselligen Betragens abzuleiten“ (Braun S. 7). Das ist sicher nicht die Voraussetzungslosigkeit eines Empiristen, erinnert vielmehr an eine metaphysische Konstruktion alten Stils. In echt rationalistischer Weise wird ein bestimmter „Begriff“ der Gesellschaft als „von selbst im Menschen vorhanden“ vorausgesetzt, dessen „ursprüngliche Merkmale“ nur entwickelt zu werden brauchen, um dann „alle Gesetze des geselligen Betragens ableiten“ zu können. Und wenn wir später lesen, daß es sich um eine „Gesetzgebung“ handelt (Br. S. 10), so bestätigt das die Beobachtung, daß es sich um die Entwicklung des richtigen Begriffes der richtigen Geselligkeit handelt, der in „der menschlichen Vernunft“ gegeben ist und dessen genaue Entfaltung seine Richtigkeit verbürgt.

Und doch unterscheidet sich dieser Rationalismus in einem ausschlaggebenden Punkte von dem der Aufklärung: Schleiermacher ist sich bewußt, daß der grundlegende Begriff den empirischen Tatsachen entsprechen muß, also nicht in seiner vernunftgemäßen Erfassung und konsequenten Entwicklung allein schon die Bürgschaft seiner Wahrheit trägt. Er weiß, daß es sich um „bestimmte und wirkliche Gesellschaften“ handelt, von denen er eine „reelle Theorie liefern“ will (Br. S. 10). Umschreibt er doch gleich anfangs selbst die Bedeutung des geselligen Betragens für die Überwindung allzu enger häuslicher Lebensgrenzen oder nur geschäftlich und

beruflich bestimmten Daseins als Ausgleichs- und Vereinigungsgebiet für die Vielheit der „individuellen Sphären"; und weist er ihm doch damit eine sicherumschriebene soziale und individualpsychische Aufgabe im Gesamtgebiet des geistigen und sozialen Lebens zu. Diese Überzeugung, einen empirischen Tatbestand zu untersuchen, der gegeben und nicht etwa spekulativ zu schaffen ist, der in seiner ganzen Kompliziertheit auch von anderen erkannt ist und dem gerecht zu werden im Grunde eine Aufgabe praktischen Lebens ist, liegt seinen Ausführungen sogar so deutlich zugrunde, daß jene rationalistischen Konstruktionen wie Fremdkörper in ihnen erscheinen könnten, wenn sie nicht eben in der Motivierung des Schleiermacherschen Denkens ihren sicheren Platz hätten. Seine Aufgabe ist nicht etwa, lediglich einen gegebenen Tatbestand zu beschreiben; nicht jede Gesellschaft ist eine richtige Gesellschaft. „Denn die Gegenwart mehrerer Menschen in einem Raum um des geselligen Zwecks willen ist nur der Körper einer Gesellschaft" (Br. S. 8). Oder, um das Problem an der Wurzel zu packen, „die Gesellschaft muß ... in doppelter Rücksicht betrachtet werden, als seiend und als werdend, als Bedingung der geselligen Vollkommenheit und als durch sie bedingt." Die Doppelseitigkeit für die Aufgabe, die sich daraus ergibt, erklärt uns zu einem Teil die widerspruchsvolle Ausgangsstellung.

Die Aufgabe ist zugleich eine beschreibende und normierende, somit sowohl an ein gegebenes Faktum als an das wertende Subjekt von vornherein gebunden. Je schärfer sich Schleiermacher diese Zwiespältigkeit fühlbar machte, um so schwieriger mußte es für ihn werden, seine Theorie auf ein wirklich unanfechtbares Fundament aufzubauen: sollte dieses in einem vorgefundenen Tatbestand oder in der gesetzgebenden Vernunft gesucht werden? In verkleideter Gestalt drängt sich so hier auch wieder das alte Problem: irrationale Wirklichkeit oder rational-normierende Vernunftgemäßheit an den Anfang seiner Untersuchung. Er löst es auf dieser Stufe so, daß er bei genauester Erläuterung des sozialen und psychischen Phänomens, um das es sich handelt, sich doch nicht damit begnügt, den aufgestellten Begriff der Gesellschaft etwa als einen empirisch zutreffenden, sozial möglichen und kulturethisch voll-

wertigen nachzuweisen, sondern er fühlt sich gedrungen, ihn als einen „ursprünglichen", „in jedem Menschen von selbst vorhandenen" hinzustellen, und für ihn so als einen der menschlichen Vernunftlage entsprechenden die erforderliche Autorität und Sicherung zu erlangen. Einer solchen bedarf er — und das scheint hier wie für das ganze Denken Schleiermachers ein entscheidendes wissenschaftliches Axiom zu sein — nicht, um zutreffend, wohl aber, um wissenschaftlich exakt und tragfähig zu sein. Das Problem: Rationalismus — Irrationalismus hat somit bereits die neue Gestalt der Fragestellung angenommen: wie unter Anerkennung der realen und geschichtlichen Lebensmächte als der zu erfassenden Gegenstände dem Geltungsanspruch wissenschaftlich-systematischen Denkens zu genügen sei. Die Frage konnte erst im Rahmen einer umfassenden philosophischen Konzeption ihre für Schleiermacher eigentümliche Beantwortung finden [1]. Vorläufig flüchtet er angesichts ihrer zurück in die Obhut des konstruktiven Rationalismus und leitet den Grundbegriff der Geselligkeit aus dem Wesen der menschlichen Vernunft, die einzelnen Merkmale und Gesetze wieder als „urspünglich" im Grundbegriff enthalten aus diesem ab; ohne aber sich durch diese Nebenkonstruktion in der dauernden Bezugnahme auf die wirklichen Tatbestände, Schwierigkeiten, Bedürfnisse und Aufgaben beirren zu lassen.

Ein Überblick über die Tagebuchnotizen als Ergänzung zur Abhandlung selbst lehrt nun, in welch erstaunlichem Maße Schleiermacher die lebendige Wirklichkeit durchforscht und durchstreift hat, wie unbefangen und vorbehaltlos er sie auf sich hat wirken lassen, um ihrer Fülle und Vielgestaltigkeit gerecht zu werden. In der Abhandlung selbst werden nur die Ergebnisse der Beobachtungen im Laufe der systematischen Darstellung verwertet. Wenn die Tagebuchnotizen die scharfe analysierende und abstrahierende Bearbeitung des Verstandes zeigen, so sieht der Systematiker seine Aufgabe darin, in der Herausschälung des Typischen und Wesentlichen die Einzelerscheinung stets aus dem Geiste größerer Zusammenhänge zu

1) Er führt dies Problem in den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" weiter.

begreifen. So auch die Geselligkeit aus dem Wesen und der Struktur aller Gemeinschaftsbildung. Hier ist allerdings eine terminologische Klarstellung über Schleiermachers Anwendung der Ausdrücke „Gesellschaft" und „Gemeinschaft" erforderlich, die von der heute üblichen [1]) abweicht. Von den „durch einen äußeren Zweck gebundenen und bestimmten" Gemeinschaften unterscheidet er die „freie Geselligkeit, die Gesellschaft im eigentlichen Sinne" (Br. Anm. z. S. 8). Für uns bleibt das hier behandelte Gesellschaftsproblem eine Teilfrage des umfassenderen Gemeinschaftsproblems. Die freie Gesellschaft wird nach Schleiermacher von zweierlei Gesichtspunkten her bestimmt: einmal eben dadurch, daß sie „frei", also durch „keinen äußeren Zweck gebunden und bestimmt" ist, was nichts anderes heißt, als daß sie Selbstzweck ist. Ihr Wesen wird als Wechselseitigkeit der Beziehungen zwischen ihren Mitgliedern definiert. „Denn das ist der wahre Charakter einer Gesellschaft in Absicht ihrer Form, daß sie eine durch alle Teilhaber sich hindurchschlingende, aber auch durch sie völlig bestimmte und vollendete Wechselwirkung sein soll."

Neben dem so gefundenen „formellen Gesetz der geselligen Tätigkeit" (Br. S. 10) wird ein „materielles Gesetz" von ihrer Eigenschaft als einer Vielheit von Individuen her gewonnen. Dieser zweite Gesichtspunkt ist als der vom gegebenen Tatbestand her erwachsende — bezeichnenderweise — minderdeutlich herausgearbeitet, weil er sich weniger leicht der abstrakten Deduktion fügt. Trotzdem enthält gerade diese Gedankenlinie die für uns bemerkenswerte Feststellung. Wenn das „materielle" Gesetz lautet: „Alle sollen zu einem freien Gedankenspiel angeregt werden durch die Mitteilung des meinigen" (Br. S. 10), so unterscheidet es sich nur insofern von dem „formellen" (alles soll Wechselwirkung sein), als man den Nachdruck auf das Moment der „Anregung zu freiem Gedankenspiel" legt. Dem entspricht es auch, daß am Eingang diese Geselligkeit als „eines der ersten und edelsten Bedürfnisse" gepriesen wird, das „von allen gebildeten Menschen laut gefordert" wird. Die Enge des beruflichen und

---

1) F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887, ²1904.

häuslichen Lebens fordert einen „Zustand, der diese beiden ergänzt, der die Sphäre eines Individui in die Lage bringt, daß sie von den Sphären anderer so mannigfaltig als möglich durchschnitten werde, und daß jeder seiner eigenen Grenzpunkte ihm die Aussicht in eine andere und fremde Welt gewähre, so daß alle Erscheinungen der Menschheit ihm nach und nach bekannt und auch die fremdesten Gemüter und Verhältnisse ihm befreundet und gleichsam nachbarlich werden. Diese Aufgabe wird durch den freien Umgang vernünftiger, sich gegenseitig bildender Menschen gelöst ... hier ist der Mensch ganz in der intellektuellen Welt, und kann als Mitglied derselben handeln; dem freien Spiel seiner Kräfte überlassen, kann er sie harmonisch weiterbilden ... dies ist der sittliche Zweck der freien Gesellschaft" (Br. S. 1). In dieser naturgemäß an die tatsächlichen Verhältnisse und Bedürfnisse anknüpfenden, Absicht und Ziel der Untersuchung vorläufig anzeigenden Exposition hat der Lebenskenner und Ethiker Schleiermacher den rationalistischen Methodiker gleichsam überrumpelt. Denn hier wird ganz offen von einem Zweck gesprochen, der aus einem wesentlichen geistigen Bedürfnis begründet, als ein sittlicher bezeichnet und auch inhaltlich bestimmt wird: nämlich die Erweiterung und harmonische Bildung der individuellen geistigen Lebenskräfte. Später allerdings leitet Schleiermacher beide Gesetze, das formelle und materielle, aus der — als rein formal empfundenen — Wechselwirkung her: „der Zweck der Gesellschaft wird gar nicht als außer ihr liegend gedacht". „Die Wechselwirkung ist sonach in sich selbst zurückgehend und vollendet; in dem Begriff derselben ist sowohl die Form als der Zweck der geselligen Tätigkeit enthalten, und sie macht das ganze Wesen der Gesellschaft aus" (Br. S. 10). Es geschieht der Einheitlichkeit der Konstruktion zuliebe, daß der Begriff der freien Wechselwirkung als oberster aufgestellt wird, daß die andere, auf den Zielpunkt einer sittlichen Weiterbildung der Individuen im freien Gedankenaustausch gerichtete Linie nicht zu ihrem Rechte kommt, wenn ihr auch das Pathos und der Inhalt wesentlich entstammt und an einzelnen Punkten eine Verklammerung beider versucht wird.

Der Gedanke einer als freie geistige Wechselwirkung aufge-

faßten Gesellschaft gründet sich notwendig auf den Begriff der Individualität, ihrer Anlage, Eigenschaften, Bedürfnisse und Strebungen. So dürfen wir von dieser Schrift erstmalig genaueren Aufschluß über Schleiermachers Individualitätsgedanken erhoffen, um so mehr als hier der Ausdruck in seiner vollen Schleiermacherschen Bedeutung verwendet wird. Das zeigt schon die Bemerkung an, daß jede Individualität eine besondere „Erscheinung der Menschheit" darstelle (S. 3), ein Ausdruck, der noch mehrmals begegnen wird. Individualität ist gleichbedeutend mit „Eigentümlichkeit". „Ein Mensch ist nur insofern eine Individualität, als alles in ihm zusammenhängt, einen Mittelpunkt hat und sich gegenseitig bestimmt und erklärt. Nehmt ihm irgendeinen Teil seiner Grundsätze, seiner Meinungen, seiner Art sich auszudrücken und zu betragen, so hat er sein Charakteristisches verloren und ist nicht mehr geschickt, uns eine eigene Ansicht der Menschheit vorzustellen." Das führt in eine völlig andersartige Welt als die des Aufklärungsrationalismus. Die Individualität wird hier als das Grundfaktum des geistigen Lebens entwickelt, und zwar nicht insofern letztlich jeder Individualität die gleiche Anlage zugrunde liegt, sondern im Gegenteil, insofern sie von jeder anderen verschieden und eigentümlich ist. Diese Individualität erstreckt sich über den ganzen weiten Umfang geistiger Lebensäußerungen einer Person. Anderseits ist aber nur der Mensch eine Individualität, in dem alles „zusammenhängt", — es leuchtet der Goethesche Gedanke des Mikrokosmos durch diese Bestimmung hindurch —, der die innere sinnvolle Einheit und Gliederung sein Eigen nennt, die das Wesen des höheren geistigen Menschen ausmacht. Die „Sphären" dieser Individualitäten können durch gegenseitige Berührung erweitert und bereichert werden. Sie sind ein — dem romantischen Sprachgebrauch nach — „organisches" Ganzes, von dem nicht etwa einzelne Teile abtrennbar wären. Die einzige Abhängigkeit, von der bei diesen freien und eigenwertigen Individualitäten zu reden ist, liegt in ihrer metaphysischen Beziehung zur „Menschheit", von der sie „eine eigene Ansicht vorstellen" sollen. Wie dies Verhältnis genauer zu denken sei, wird sich erst aus späteren Zusammenhängen ergeben.

Dieser Gedanke der Individualität ist bereits ein reifes Erzeugnis der neuen, romantischen Weltanschauung. Seine weiteren Merkmale mögen bei der späteren Besprechung der Beiträge Schleiermachers zu Schlegels „Fragmenten und Ideen" ihre Würdigung finden. Hier steht die Frage nach dem Verhältnis dieses Individualitätsbegriffes zu dem der Gesellschaft im Mittelpunkt. Eine kurze grundsätzliche Erwägung zeigt, daß dieses an sich ein sehr verschiedenartiges sein könnte. Die Individualität könnte der eigentliche geistige Substanzbegriff sein, dessen bloße Summierung den Gemeinschaftsbegriff ergäbe; umgekehrt könnte die Gemeinschaft den Mutterboden darstellen, aus dem die Individualität als bloßes Formelement ihre Nahrung zöge. Endlich könnten beide als Formen einer absoluten Geistigkeit oder aber als gleichwertige substanzielle Faktoren einander nebengeordnet sein. Zwischen diesen Typen gibt es nun eine Fülle gemischter und schwankender Auffassungen, um so mehr als sie nicht scharfer, verstandesmäßiger Überlegung, sondern gefühlsmäßiger, vielleicht gar nicht voll bewußter Einstellung entspringen. Schleiermachers Gemeinschaftsempfindung, wie sie dem vorliegenden Gesellschaftsbegriff zugrunde liegt, geht durchaus vom Individuellen aus. Aus dessen Bedürfnissen und Wünschen ergibt sich die Forderung, aus seinen Wesensmerkmalen Möglichkeit und Anlage der Gemeinschaftsbildung. Es könnte demnach so scheinen, als komme solche „Gesellschaft" allein schon durch das Zusammentreten mehrerer Individuen zustande, als sei also der Gemeinschaftsbegriff eine bloße Funktion des Individualitätsgedankens. Zweierlei spricht aber dagegen. Einerseits werden Individualität und Gemeinschaft als erst zu schaffende, nicht schon jederzeit mit der „physischen Möglichkeit" auch tatsächlich gegebene Größen aufgefaßt; anderseits wird die Gesellschaft an einer Stelle ausdrücklich als ein Individuum — überindividueller Art — bezeichnet. Beides aber deutet auf ein verwickelteres Verhältnis zwischen Individualität und Gemeinschaft hin, als es die einfache Summierung der ersteren wäre. Die zuerst hervorgehobene Eigenart beruht darauf, daß Schleiermachers Denkweise realistisch und idealistisch zugleich ist; daß seine Gedankenbildung durch ethische Motive und Zielpunkte

stets mitbeeinflußt wird. Als methodischen Grundsatz spricht er dies schon früh in einem kritischen Fragment bedeutsam aus: „Jämmerlich ist freilich jene praktische Philosophie der Franzosen und Engländer, von denen man meint, sie wüßten so gut, was der Mensch sei, unerachtet sie nicht darüber spekulierten, was er sein solle. Jede organische Natur hat ihre Regel, ihr Sollen, und wer darum nicht weiß, wie kann der sie kennen? Woher nehmen sie denn den Einteilungsgrund ihrer naturhistorischen Beschreibungen, und wonach messen sie den Menschen?" [1]) Demgemäß sind die Resultate seines Denkens durch die Richtung und Färbung der dabei eingesetzten Wertaxiome und sachlichen Ideale bestimmt. Aus ihrer Eigentümlichkeit und Gegensätzlichkeit im Verhältnis zu denen anderer Denker erklärt sich demnach wesentlich die Verschiedenheit der sich ergebenden Endanschauungen. Für den Gemeinschaftsgedanken zeigt uns dies ein kurzer Seitenblick auf Kant. Kant, ganz erfüllt von dem Ideal der formalen Rechtlichkeit und ihrer Verwirklichung in den praktischen Lebensverhältnissen, gelangt von dieser Grundempfindung aus zu völlig anders gefärbten Gemeinschaftsgedanken. Er „proklamiert die Autarkie des Rechts; lediglich auf die 'Freiheit im äußeren Verhältnissen der Menschen zueinander' bezogen, soll es zu definieren sein als 'die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist'" ... Kant läßt nun keinen Zweifel darüber, daß für ihn der Staat in die spezifisch 'ethische' Sphäre der 'Tugend' und einer guten Gesinnung nicht gehört; der staatlich-bürgerliche 'Zustand' bleibt ihm — der hierin streng und einseitig naturrechtlich denkt — eine rein äußere, 'formale' Ordnung, die gegen die Motive und 'Maximen' der Staatsbürger gleichgültig ist ..." [2]) Wenn hier das sittliche Pathos Kants als ein formal-rechtlich gefärbtes gekennzeichnet und der enge Zusammenhang zwischen ihm und seinem Staatsgedanken — als dem für ihn wichtigsten Gemeinschafts-

1) Friedrich Schlegels Fragmente und Ideen, hrsgeg. von F. Deibel, („Fruchtschale", 3. Bd., München u. Leipzig, 1905), Nr. 482.

2) Vgl. W. Metzger, Gesellschaft ... S. 80/81; 108/9 u. ö.

begriff — angedeutet wird, so soll das nur zeigen, wie verschieden eine solche innere Einstellung von der Schleiermachers ist. Ihm ist es, wie wir sahen, sehr wohl um inhaltlich bestimmte sittliche Güter zu tun, wenn er auch die Triebkraft dieser Motive unter abstrakt-logischem Schematismus verhüllt. Individualität und Gemeinschaft stellen beide solche inhaltlichen Ziele dar, die aus dem gegebenen Stoff, der „physischen Möglichkeit" beider gewirkt werden sollen. Dann aber kann die Gemeinschaft nicht in jeder Mehrzahl von Personen bereits verwirklicht sein, sondern sie muß — als empirischer Bestandteil des sozialen Lebens — als Produkt geistiger Kraftwirkung zustandekommen.

Wie aber kann dieses entscheidende Moment, das zu einer geselligen Versammlung hinzukommen muß, um aus ihr eine „Gesellschaft" im Sinne Schleiermachers zu machen, beschrieben werden? Mit dieser Frage steht Schleiermacher vor einer mit den Mitteln exakter, begrifflicher Definition nicht lösbaren Aufgabe; für rein geistige Manifestationen gibt es nur die Mittel gleichnisartiger Deutungen und Symbole, nicht aber exakter Beschreibungen. Wie bedeutungsvoll ist es nun da, daß er — und damit wird das zweite Merkmal seines Gesellschaftsbegriffes aufgenommen — für diesen Zweck schon hier den Individualitätsbegriff heranzieht. „Jede einzelne Gesellschaft nämlich muß von diesem Wesen (der Geselligkeit als freier Wechselwirkung) ein bestimmtes Maß haben, und existiert nur, inwiefern sie dies hat, als ein Individuum" (Br. S. 10). Wie meisterhaft er die Mittel psychologischer Einfühlung und symbolischer Darstellung handhabt, zeigen die folgenden Sätze: „Unendlich mannigfaltig ist, im allgemeinen betrachtet, die Art, wie Menschen einander anregen können, und unendlich die Sphäre ihrer freien Äußerungen. Von diesem Unendlichen aber ist denen, die zusammen eine Gesellschaft ausmachen sollen, nur ein gewisses endliches Quantum eigen, und wenn dieses nicht aufgefaßt und aus dem übrigen abgesondert wird, kann nie eine wirkliche Gesellschaft zustande kommen. Jede hat einen eigenen Umriß und ein eigenes Profil. Wer dies nicht ziehen hilft, wer nicht sich innerhalb jenes zu halten versteht, der ist für die Gesellschaft so gut, als ob er nicht da

wäre ..." (Br. S. 11). Dieser Zergliederung liegt ein ganz bestimmtes Anschauungsbild zugrunde. Jede Gesellschaft wird inhaltlich bestimmt durch die geistigen Qualitäten der ihr zugehörenden Individualitäten, deren jede ein eigentümliches Quantum geistiger Inhalte und Möglichkeiten darstellt.

Das Verhältnis zwischen Individualität und Gemeinschaft könnte hiernach wiederum als ein arithmetisches aufgefaßt werden, da ihr „gewisses endliches Quantum" tatsächlich nur die Summe des von den Individuen Gebotenen darstellt, wenn es sich bei den Individuen um feste, bestimmbare Größen handelte, und wenn nicht die Fülle der subjektiven Willensmomente auf die Gestaltung des Gemeinschaftsgeistes ausschlaggebende Wirkung ausübte. Diese beiden irrationalen Elemente der an sich unbestimmbaren Möglichkeiten individuellen Geisteslebens und der bei der Gesellschaftsbildung wirksamen Willensmomente heben die Rationalität des Gesellschaftsbegriffes auf. Indem Schleiermacher sich ihrer bewußt wird und sie bei seiner Theorie in Rechnung stellt, eröffnet sich ihm das weite Feld der Wirklichkeit und ihrer Gestaltungsfülle. Die Erkenntnis, daß in jeder Gesellschaftsbildung das einheitliche, nicht restlos zerlegbare Resultat eines geistigen Prozesses vorliegt, schafft sich ihren Ausdruck darin, daß auch auf diese geistige Wirklichkeitseinheit der Begriff der Individualität angewendet wird. Es wäre sehr verfrüht, schon hier von einer ausgebauten Theorie der Individualität zu sprechen; vielmehr liegt der Reiz der Begriffsbildung auf dieser Stufe gerade in dem gefühls- und intuitionsmäßigen Impuls, der bei ihr mitwirkt, und in dem Mangel an voller Klarheit und Beherrschung der neuen Ausdrucksmittel.

Zusammenfassend wird das Verhältnis von Individualität und Gemeinschaft hier so zu bestimmen sein, daß diese Gemeinschaft nicht bloß Summe ihrer Elemente, der Individuen ist, sondern ihr ein geistiges Eigenleben und Wesen mit inneren Prinzipien und Gesetzen zugesprochen wird, daß aber trotzdem dies Eigenleben von dem Inhalt und Umfang der Individuen bestimmt ist, also die Gemeinschaft trotzdem Funktion der Individualität ist. Diese Aufgabe wird durch den nun folgenden Versuch Schleiermachers

bestätigt, den gegenseitigen Einfluß von Individualität und Gesellschaft aufeinander zu bestimmen, um so zu einem — neben dem formellen und materiellen Gesetz dritten — quantitativen Gesetz zu gelangen. Dies Gesetz wird als Imperativ zur Gesellschaftsbildung formuliert: „Deine gesellige Tätigkeit soll sich immer innerhalb der Schranken halten, in denen allein eine bestimmte Gesellschaft als ein Ganzes bestehen kann.“ Schleiermacher bezeichnet dieses Gebot als das Gesetz der Schicklichkeit. Es bringt gegenüber der bisherigen Einsicht, daß jede zu bildende „wirkliche Gesellschaft“ eine Aufgabe bestimmten gegenseitigen Verhaltens darstellt, nichts Neues.

Das Problem und die Ansicht Schleiermachers wird erst in der folgenden Analyse entwickelt, und zwar nach dem zwiefachen, sich ergänzenden Gesichtspunkt: „Erstlich. Die gemeinschaftliche Sphäre wird als bekannt angenommen und gefragt, wie nun der Forderung, mich immer innerhalb derselben zu halten, Genüge geleistet werden kann.“ Die Antwort ergibt sich als die Lösung eines Widerspruches. Einerseits nämlich muß man „seine ganze Individualität mitbringen und äußern dürfen“ (S. 14), denn — so lautet auch Schleiermachers Ansicht: „Ich soll einen Teil meiner Sphäre aus der Gesellschaft weglassen, heißt soviel als: Ich soll aufhören als Individualität in derselben zu existieren“ (S. 13). Hier wird demnach die Kategorie der Einheit, die für Schleiermacher überhaupt von grundlegender Bedeutung ist [1]), nicht nur im Sinne der Einheitlichkeit, sondern der unumgänglichen Zusammengehörigkeit aller Teile auf die Individualität angewandt. Anderseits aber wird gefordert: „Man müsse sich zum besten der Gesellschaft selbst verleugnen, und nichts Besseres sein wollen, als der mittlere Durchschnitt des Ganzen. Was über diesen hervorsteche, sei ungebührlich und müsse ... abgeschliffen werden.“ Die Lösung dieses Widerspruches wird als Vereinigung der Gegensätze durch die Einführung der Kategorien Form und Stoff, in der Schleiermacherschen Terminologie hier als „Manier“ und „Ton“ unterschieden, herbeigeführt. Das Gebot, daß „dasjenige,

---

1) H. Scholz, Schleiermacher u. Goethe. Leipzig 1914, S. 29.

was den Charakter des Individui ausmacht, in der Gesellschaft als nur etwas Zufälliges, und so auch das, worin der eigentliche Charakter der Gesellschaft besteht, im Individuo als zufällig gedacht werden soll" (S. 15), bedeutet dann, daß durch die Gesellschaft der Stoff, der „Ton" festgelegt ist, innerhalb dessen die individuelle, formende Gestaltungskraft, die „Manier", freien Spielraum hat [1]). Es erhellt leicht, daß diese Lösung keine Vereinigung der ungekürzten Forderungen ist, sondern ein Kompromiß. Die Individualität wird eben dann doch mit einem Teil ihrer „Sphäre" passiv bleiben müssen, und ihre Einheit wird nicht im Umfang, sondern in der Einheitlichkeit und Eigentümlichkeit der Selbstdarstellung zu suchen sein. Ein neuer Beleg für die Unsicherheit in der Auffassung der neuen Anschauungskategorien.

Der zweite Gesichtspunkt, aus dem das Problem entwickelt wird, ist der entgegengesetzte: „Zweitens. Es wird nun die Forderung des Gesetzes der Schicklichkeit vorausgesetzt und gefragt, wie ich denn nun jene gemeinschaftliche Sphäre, innerhalb deren ich mich halten soll, in jedem Fall zu bestimmen habe" (S. 19). Es gilt, „das Quantum des geselligen Stoffes richtig zu konstruieren, innerhalb dessen allein diese Gesellschaft existieren kann". Auch diese Frage „führt wieder auf zwei entgegengesetzte Maximen". Die einen versuchen, von den durch die Individuen dargebotenen Interessensphären ausgehend „das Gemeinschaftliche aufzusuchen und dies als den Charakter der Gesellschaft festzusetzen", — und sind stets in Gefahr, bei der Verschiedenheit der individuellen Interessen nur ein zu farbloses und allgemeines Feld des geselligen Austausches zu finden und somit der Flachheit oder aber — bei gleichartiger Zusammensetzung — der Fachsimpelei zu verfallen. Die anderen verlangen von allen Mitgliedern den guten Willen und die Empfänglichkeit dafür, das Wesentliche und Beste, was jeder aus seinem Lebenskreise beizusteuern vermag, dem geistigen Verkehr zugrunde zu legen — und fordern damit in vielen Fällen zu Hohes und deshalb Unmögliches. Es würde dann überhaupt keine wirkliche Gesellschaft zustande kommen. Wieder soll die

---

1) Vgl. Denkmale S. 103, Nr. 144.

Vereinigung beider Maximen die Lösung herbeiführen, derart daß die gemeinschaftlichen Interessen der Versammelten den Ausgangspunkt für den Austausch bilden, aber als Ziel die Erhebung zur Betrachtung allgemein wertvoller und grundsätzlicher Fragen zu gelten hätte. Dieses Gebot drückt sich in den beiden Sätzen aus: „Geht bei der Bestimmung der Sphäre einer Gesellschaft von dem Totale des geselligen Stoffes überhaupt aus, abgerechnet jedoch dasjenige, worin irgendeiner aus der Gesellschaft beinahe notwendig unwissend sein muß." Und: „Die allgemeinen Ideen über das, was in den Berufsgeschäften der Versammelten Gemeinschaftliches ist, sind also der natürliche und der ursprüngliche Stoff der Gesellschaft" (S. 23). Sie bezeichnen Ausgangspunkt und Endziel, die Pole der geistigen Spannung. Zwischen ihnen soll das Gespräch hin und her fluten, ihre Momente sollen in allen Äußerungen mindestens der Möglichkeit nach enthalten sein. Nach einigen Streiflichtern, die von hier aus auf die Anspielung und die Persiflage fallen, und einigen praktischen Vorschriften, bricht das Fragment hier, mit der Beendigung der Erörterung über das „quantitative Gesetz" ab, so daß das formelle und das materielle Gesetz undargestellt bleiben.

Die Wiedergabe gerade des letzten Teiles der Schleiermacherschen Erörterung hat wieder gezeigt, daß das Individuum eben doch das stofflich grundlegende und bestimmende Element ist, während die Gemeinschaft stets irgendwie inhaltlich abhängig von diesen Grundfaktoren gedacht werden muß. Den Versuch, dem Individuum bloß einen formalen oder funktionellen Charakter gegenüber einem von anderswoher gegebenen Gemeinschaftlichstofflichen zuzuschreiben, hat Schleiermacher nicht durchführen können. Doch ist schon der Ansatz zu solcher Wertungsweise in dieser frühen Schrift bezeichnend genug und legt die Vermutung nahe, daß beide Anschauungen sich weiter entwickeln und zuweilen in Kollision geraten werden.

Das Problem wird nun in der Beleuchtung, die es in den eigentlich romantischen Literaturbeiträgen Schleiermachers findet, aus dem Rahmen einer Teiluntersuchung herausgehoben und in die unbegrenzten und allseitigen Zusammenhänge hineingestellt,

in denen das elektrische Funkenspiel des romantischen Geistes sich entlädt.

b) Schleiermachers Beiträge zu Schlegels Fragmenten und Ideen. Mit seinen romantischen Freunden „symphilosophierend“ durchstreift Schleiermacher die weiten Gefilde des Lebendigen; doch ist es stets der Mensch und das Rätsel seiner inneren Welt, die ihm Verstand und Fantasie beschäftigen. Dank seiner genialen Meisterschaft in der „intellektuellen Chemie“, um einen bezeichnenden Ausdruck von ihm zu gebrauchen [1]), entdeckte er immer neue Stoffe und Verbindungen in dem Organismus der Individualität, und immer lebensvoller und reicher gestaltet sich ihm die Anschauung vom menschlichen Geiste. Die romantische Kunstgattung des Fragmentes und der nichtgebundenen Idee kommt der Entwicklung Schleiermachers dabei sehr zu Hilfe; sie erleichterte ihm die Ablösung vom rationalistischen Schematismus dadurch, daß er bei ihrem Gebrauch durch keinerlei systematische Rücksichten oder traditionelle theoretische Formen in der Unmittelbarkeit des Erlebens und der Wiedergabe gestört wurde. Barg das Fragment für manchen seiner Freunde die Gefahr der Zersplitterung und des geistigen Raubbaues, und war es so zugleich ein Ausdruck ihrer unsystematischen Geistesrichtung wie mangelnder Selbstzucht, so bedeutete es für ihn, den geborenen Systematiker, eine segensreiche Entspannung. Es war die Hilfsform, in der die ans Licht empordrängenden Erlebnisse und Gedankenmächte unter Umgehung des zu engmaschigen und spröden Netzes vorgefundener Begriffsbildung sich einzeln sinngemäßen Ausdruck schufen.

Bei der uns beschäftigenden Frage nach der Weiterentwicklung der Gedanken der Individualität und Gemeinschaft kann von den romantischen Methoden und Anschauungen, die wiederholt auch mit besonderer Beziehung auf Schleiermacher dargestellt worden sind [2]), abgesehen werden, wenn die eben hervorgehobene indirekt befreiende Bedeutung der romantischen Kunstauffassung und Pro-

---

1) Fragment Nr. 457.

2) Vgl. die feinsinnige Dissert. v. Th. Siegfried, Das romantische Prinzip in Schleiermachers Reden über die Religion, Berlin 1916.

duktionsweise für Schleiermacher im Auge behalten wird. Diese mußte gerade den irrationalen, nur im unmittelbaren Erlebnis faßbaren Teilen der Wirklichkeit besonders zugute kommen. Dazu gehörte vor allem der Zentralbegriff der Individualität, um dessen Vertiefung und Verdeutlichung sich fast sämtliche Fragmente Schleiermachers mühen. Bald sinnt er der Frage nach, wie weit man in dem Bestreben der Offenheit und seelischen Freimütigkeit gehen dürfe und weist auf das Vergebliche und Zerstörende einer krampfhaften Selbstzergliederung hin. „Von einem Charakter gibt es keine Erkenntnis als Anschauung. Ihr müßt selbst den Standpunkt finden, aus dem gerade Ihr das Ganze übersehen könnt, und müßt verstehen, aus den Erscheinungen das Innere nach festen Gesetzen und sicheren Ahnungen zu konstruieren ... Der Mensch gebe sich selbst wie ein Kunstwerk, welches im Freien ausgestellt jedem den Zutritt verstattet, und doch nur von denen genossen und verstanden wird, die Sinn und Studium mitbringen." Grundlegend ist wieder der Gedanke der Einheit, die nicht als Summe vieler Teile, sondern als ideelle Einheit, als Organismus und „Kunstwerk" zu denken ist; deshalb auch nicht durch vollständige Erkenntnis der äußeren Teile, sondern allein durch „Anschauung", „Sinn und Studium" erkannt werden kann. Ein anderes Fragment geht auf denselben Kernpunkt los: „Nur die äußerlich bildende und schaffende Kraft des Menschen ist veränderlich und hat ihre Jahreszeiten. Veränderung ist nur ein Wort für die physische Welt. Das Ich verliert nichts, und in ihm geht nichts unter; es wohnt mit allem, was ihm angehört, seinen Gedanken und Gefühlen, in der Burgfreiheit der Unvergänglichkeit. Verloren gehen kann nur das, was bald hierhin, bald dorthin gelegt wird. Im Ich bildet sich alles organisch und hat seine Stelle. Was du verlieren kannst, hat dir noch nie angehört. Das gilt bis auf einzelne Gedanken." (Fgt. 465.)

Hier wird der Gedanke des Organismus in Anwendung auf die Individualität voll durchgeführt und mit einem fast metaphysischen Wertakzent belastet. Wie eigenartig berührt es doch, wenn hier ersichtlich an dem kaum in voller Anschaulichkeit erfaßten und noch in der Entfaltung begriffenen Gedanken bereits

metaphysische Wertgefühle sich anknüpfen; wenn die Individualität als Hort der Unvergänglichkeit und der geistigen Werte, denen man sie zu sichern wünscht, angesprochen und sie so in vollen Gegensatz zu der physischen Welt der Erscheinungen, aber auch der „äußerlich bildenden und schaffenden Kraft des Menschen" gestellt wird. Soll sie nur sein ruhendes, sich selbst stets gleiches Wesen umfassen? Das widerspräche allen bisherigen Bestimmungen, ja dem romantischen Geiste mit seiner Vorliebe für Produktivität, Steigerung und Erweiterung der Individualität von Grund auf. Wie sollten ihr dann auch einzelne Gedanken angehören können. Ohne den vielgestaltigen und wechselnden Sinn dieses Gedankens, der als eine geistige Tendenz bezeichnet werden könnte, damit festzulegen, darf darauf hingewiesen werden, daß Friedrich Schlegel in einem Fragment (Nr. 673) die Ausdrücke: Individualität und personifizierte Idee als gleichbedeutend nebeneinander setzt. Dazu ein anderes Fragment von ihm: „Gerade die Individualität ist das Ursprüngliche und Ewige im Menschen; an der Personalität ist soviel nicht gelegen. Die Bildung und Entwicklung dieser Individualität als höchsten Beruf zu treiben wäre ein göttlicher Egoismus." (Fgt. 638.) Beide Male werden zwei Merkmale unterschieden: Das Personale vom Ideellen. Unter dem Personalen dürfte aber das Nicht-Wesentliche, „Vergängliche und Verlierbare", um im Gedanken des Schleiermacherschen Fragmentes zu bleiben, verstanden sein; während das Mehr-als-Personale, das deshalb nicht etwa ein Überpersönliches ist, in der Idee steckt, die als organisierendes Einheitsprinzip zu denken wäre.

Die Individualität hat demnach im empirischen Gesamtumfang des Ich die Bedeutung des im Grunde einzig wertvollen metaphysischen Kernes. Dieser Wert aber muß ihr von einer allgemeinen Wertordnung zuwachsen, die sich — ähnlich wie die Wertbeziehung zwischen dem Gesellschaftsindividuum der Gesellschaft — nur aus einem gleichgearteten, metaphysisch gewerteten Beziehungsbegriff ergeben kann. Dies ist die Aufgabe, die ihm zu einem Teile der Begriff der Menschheit, auf den die Untersuchung schon oben stieß, erfüllt. „Ich glaube an die unendliche Menschheit", so beginnt der erste Artikel des „Katechismus der Vernunft für

edle Frauen". An anderer Stelle ist „die sich selbst bildende Kraft der Menschheit" die Trägerin des menschlich-geistigen Entwicklungsprozesses, in dem die einzelnen Individuen in immer neuem Ansturm gegen die naturhaften Hemmungen emporgetrieben werden, um nur in geringer Auslese bis zur Blüte, zur geistigen Selbsterkenntnis zu gelangen. „Wenige leben und die meisten unter ihnen haben nur ein vergängliches Dasein. Wenn sie ihr Ich in einem glücklichen Moment gefunden haben, so fehlt ihnen doch die Kraft, es aus sich wieder zu erzeugen. Der Tod ist ihr gewöhnlicher Zustand, und wenn sie einmal leben, glauben sie in eine andere Welt entrückt zu sein." (Fgt. 479.) Zum Gemeingut der romantischen Geister wird dieser mystische Menschheitsgedanke durch die „Monologen" und die „Reden", denen noch deutlichere Bestimmungen über ihn zu entnehmen sein werden.

Da die „Monologen" diese Gedanken in erster Linie fortsetzen, zudem „als das bewußte und absichtliche Ziel der jugendlichen Entwicklung Schleiermachers" nach den Worten S. Ecks [1]) zu gelten haben, der daraus ebenfalls das Recht ableitet, die Reden von den Grundgedanken der Monologen aus zu verstehen, so empfiehlt sich ihre Behandlung vor der der Reden.

III. Die Monologen.

In den Monologen haben wir die erste zusammenhängende Schrift Schleiermachers über letzte Weltanschauungsfragen vor uns. Was bis jetzt betrachtet wurde, waren einzelne Gedanken oder fragmentarische, zudem kritisch gerichtete Gedankenreihen. Freilich sind die Monologen keine systematische Abhandlung — eine solche verspricht Schleiermacher für später —, sondern nur das Präludium dazu, eine „Fantasie auf eigene Hand". Trotzdem aber bringen sie eine Fülle seiner Gedanken und Motive, wenn auch in der Form subjektiver Selbstbekenntnisse. Wir dürfen sogar in diesem Rahmen eine unmittelbarere und unreflektiertere Wiedergabe seiner Anschauungen erhoffen, als es die Strenge der wissenschaftlichen Deduktion sonst zuließe. Damit ergibt sich die Auf-

1) S. Eck, Über die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher, Universitätsprogramm, Gießen 1908, S. 26.

gabe, die bisher einzeln erschlossenen oder nur verhüllt angedeuteten letzten Voraussetzungen und Ausgangspunkte Schleiermachers in Beziehung zu der uns beschäftigenden Frage zu setzen. Sie wird uns auch durch die Monologen selbst aufgedrängt, die bei der Behandlung der ethischen Grundanschauungen von vornherein keinen Zweifel darüber lassen, daß diese auf solchen Voraussetzungen erkenntnistheoretischer und metaphysischer Art ruhen, die bis in die scheinbar rein erfahrungsmäßigen Schilderungen persönlicher Erlebnisse hinein wirksam nnd lebendig sind.

Die Anschauungen, von denen Schleiermacher ausgeht, sind durch mehrfache Gegensätze gekennzeichnet, die gerade in ihrer Verschiedenheit die gemeinsame Zielrichtung deutlich erkennen lassen. Der zuerst in die Augen springende ist der Gegensatz zwischen äußerer und innerer Welt. Dieser Dualismus ist deshalb so bezeichnend für Schleiermacher, weil in ihm seine Kampfstellung und seine originale Grundposition zum Ausdruck kommt. Es war die Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants und Fichtes, die ihn in den letzten Jahren beschäftigt hatte. Gerade das Kantsche Unternehmen, den „Zusammenhang des Lebens" „mechanisch zu erklären" (M. 10, 16)[1], ihn zurückzuführen auf den kausal verständlichen erkenntnistheoretischen Prozeß[2], gerade die alleinige Beachtung des Zeitverlaufes, der äußeren Welt und ihrer Merkmale ist es, gegen die Schleiermacher kämpft. Er will den „Punkt" der endlichen Zeitreihe nicht als einen Teil von ihr verstanden, sondern auf das „Unendliche" bezogen wissen. „Der Moment, in dem du die Bahn des Lebens teilst und durchschneidest, soll kein Teil des zeitlichen Lebens sein: anders sollst du ihn ansehn, und deiner unmittelbaren Beziehungen mit dem Ewigen und Unendlichen dich bewußt werden" (M. 10, 28). Diese Forderung der Neueinstellung des ganzen geistigen Lebens findet sich gleichermaßen auch in den „Reden"[3]. Damit ist bereits die neue

1) Schleiermacher, Monologen, hrsg. von M. Schiele; zitiert nach Seiten- und Zeilenzahl.

2) Vgl. dazu auch Wehrung, Der geschichtsphil. Standpunkt Schm.s. Straßburg 1907, S. 65.

3) Vgl. auch Süskind, Der Einfluß Schellings ... S. 174.

Grundposition gekennzeichnet, die alles Weitere bestimmt und genauer dargelegt werden muß. Den Gegensätzen: äußere und innere Welt und: endliche Zeitreihe — Unendliches reiht sich ein dritter an: der zwischen der Sphäre, in der Gesetz und Notwendigkeit herrschen, und der Sphäre der Freiheit. Das „äußere Handeln“ gehört der „Welt und unter der Notwendigkeit Gesetze muß es sich fügen mit allem, was daraus folgt“ (M. 43, 29). „Kein Gesetz, welches nur dem äußeren Tun gebieten darf, soll mir das innere Leben beschränken.“ „Wer statt sich umzusehen, nur immer von fern und nahe her ein Bild des Lebens und seines Wechsels sich zusammenholt, der bleibt der Zeit und der Notwendigkeit ein Sklave.“ Dem gegenüber empfindet Schleiermacher die „schöne Aufforderung“, die „heilige Einladung“ und den „Beruf“ zu einem „unsterblichen Dasein außerhalb des Gebietes der Zeit“, das „frei ist von ihren harten Gesetzen“, zu einem „höheren Leben“ (M. 11).

Aus dem Bisherigen erhellt, daß Schleiermacher für ein neues Lebensgefühl kämpft [1]). Es genügt ihm nicht, innerhalb der bisherigen Lebensanschauung nur auf eine höhere Wertung der individuellen Betrachtung zu dringen. Vielmehr will er die bisherige ersetzen durch eine ganz andersartige, die sich mit der alten nicht verträgt, sondern sie ausschließt. Es ist die auf der Kantischen Grundlage des allgemeinen und absoluten Vernunftgesetzes weiterbauende Philosophie Fichtes, zu der er in den entschiedensten Gegensatz gerät. Das zeigt sich bald an der gegensätzlichen Stellung beider Denker zum Problem der Individualität, für deren Eigengesetzlichkeit in Fichtes System kein Raum ist. Schleiermacher aber setzt gerade am Begriff des Einzelnen, Besonderen, Individuellen ein und bekämpft das Allgemeine, Gesetzmäßige [2]). Und er tut es vom Standpunkt des Erlebens aus

---

1) Interessante Parallelen bei F. Bulle, Franziskus Hemsterhuis und der Irrationalismus des 18. Jahrhdts., S. 10 u. ö.

2) Im Gegensatz dazu umfaßt die Individualität bei Schelling gerade das Nichteigentümliche, allen Menschen Gemeinsame (vgl. Süskind, Der Einfluß Schellings ... S. 111), und ebenso geht Fichtes Individualitätsbegriff auf das sittliche Bewußtsein überhaupt und sein „Verhältnis zu einem

und sucht die rationale Betrachtungsweise zu entwerten. Der verstandesmäßigen Kategorie der kausalen Verknüpfung der Seinselemente setzt er die erlebnismäßige, intuitive Beziehung des endlichen Momentes auf das Unendliche entgegen. Auf das Engste aber hängen das Wie und das Was dieses Erlebens, seine Form und sein Inhalt zusammen. „Auf mich selbst muß mein Auge gekehrt sein um jeden Moment nicht nur verstreichen zu lassen als einen Teil der Zeit, sondern als Element der Ewigkeit ihn heraus zu greifen und in ein höheres, freieres Leben zu verwandeln." Das bedeutet, daß die neue Lebenseinstellung ihrem Wesen nach individuelle Selbstanschauung sein muß. Der Begriff der Individualität gewinnt hier also ganz von selbst und notwendig funktionellen, erkenntnistheoretischen Charakter. Diese Feststellung ist von um so größerer Wichtigkeit, als die Frage nach der Bedeutung des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher nach den Erörterungen von Schiele [1]) und Eck [2]) kontrovers ist, und ist an späteren Beobachtungen zu erhärten.

An diesem Punkt handelt es sich darum, daß der Individualitätsbegriff kein Zweites ist, das zu dem Ersten einer neuen Lebenserkenntnis aus rein erfahrungsmäßigen oder sonstigen fremdartigen Quellen hinzutritt, sondern daß er dieses Erkenntnisprinzip selbst ist. Daß bei seiner Gewinnung einzelne, persönliche und geschichtliche Lebenserfahrungen mitgewirkt haben, soll damit nicht bestritten werden. Als das Objekt dieses neuen Erkenntnisprinzips aber erscheint ein höheres, „inneres Leben", das „des Geistes Werk und freie Tat" ist, (M. 19, 11). „Die Tätigkeit des Geistes, die verborgen in seiner Tiefe sich regt", wird unterschieden von seiner „äußeren Erscheinung", hier klingt der von ihm überwundene Begriffsgegensatz: Sein — Erscheinung in einer neuen Anwendung an: Gesetze und Erscheinungen gehören ihm beide zum „äußeren Leben, zur Welt", während als das eigentliche

---

eigenen Leibe, und auf die Mehrheit der Menschenexemplare überhaupt", wobei denn die „besondere Bestimmung eines jeden im geistigen Sinne ganz aufgegeben ist ..." Grundlinien, Werke III, S. 62.

1) Schiele, Einleitung zu den Monologen, S. XXIII.

2) S. Eck, Herkunft des Indiv.-Gedankens. S. 43.

Sein das Leben „an sich" empfunden wird, wie es in der Tiefe, unter der zeitlich-kausalen Erscheinungsoberfläche dahinströmt. Hier liegen die Ursprünge des menschlichen, „innersten Handelns, in dem sein wahres Wesen besteht", hier befindet er sich „auf dem heiligen Boden der Freiheit" (M. 15, 1). Solche Lebensanschauung ruht ganz auf dem Grunde des intuitiven Erlebens, der psychischen Selbstanschauung und Selbstanalyse. Sie arbeitet mit dynamisch-vitalistischen Kategorien, um dem Erlebnischarakter dieser tieferen, eigentlichen Wirklichkeit gerecht zu werden, und lehnt die rationalist-mechanistischen Begriffsschemata als inkongruent ab. „Welt" ist für Schleiermacher „der Inbegriff dessen, was sich dynamisch affiziert". (Fgt. 462.) Die Beziehung zwischen dem Individualitätsbegriff und dem vitalistischen Charakter des Lebens erscheint als eine notwendige. Eben die Unableitbarkeit und Irrationalität der Individualität als Erkenntnisprinzips verbietet es ja, rationale und verallgemeinernde Kategorien zu benutzen. Außer der im weitesten und grundlegenden Sinn metaphysischen Bedeutung, die sich für den Individualitätsbegriff herausgestellt hat, trägt er nun aber eine persönliche, genauer: ethische Wertbetonung, die als Ergänzung zu jenem allererst ihn ganz zu dem Fundament der Anschauung Schleiermachers macht [1]). Es ist ja doch nicht jede beliebige Einzelheit geistig-vernünftigen Seins, die als individuelle angesprochen wird. Sondern Schleiermacher läßt darüber — schon durch den Charakter der Monologen als Selbstbekenntnisse — keinen Zweifel, daß es seine geschichtliche Individualität ist, die ihm Anlaß und Gegenstand der Erörterung ist. . . . Allerdings nicht im gewöhnlichen Sinne biographischer Selbstdarstellung [2]). Es ist sein Ideal, das er darstellt, sein „Streben", „inneres Gesetz" (Briefe 1, 377), sein Urbild, nach „dessen Zügen" er sich zu gestalten strebt. Ja so weit kann er sich von allem Historisch-Biographischen entfernen, daß er nur von „Ideen" redet, die allerdings in ihm leben und in denen er auch lebt; aber anderseits Ideen, die ihn nicht vor seinen Freunden auszeichnen, die sie ja alle auch als die ihren erkannt haben! (Briefe 1, 401).

---

1) Vgl. auch Wehrung a. a. O. S. 70.

2) Hierzu vgl. Schiele, Monologen, Einleitung.

Diese Selbstzeugnisse, die in die seelische Entstehung der Monologen hineinleuchten, machen doch bedenklich gegen die Auffassung Ecks [1]), der das Individuum als ein in erster Linie geschichtliches, in zweiter Linie ethisches, nicht aber metaphysisches Datum anspricht. Selbst bei dieser, der historischen Persönlichkeit Schleiermachers nächstliegenden Frage nach der Bezogenheit des „Urbildes“ auf seine empirische Person tritt der rein ideelle, überempirische Faktor kraftvoll neben die geschichtliche Selbsterfahrung. Und wenn behauptet wird, „diese ethischen Individuen werden nicht aus metaphysischem Recht, sondern aus unableitbarem geschichtlichen Leben“, so möchten wir wohl das: nicht — sondern in ein: sowohl — als auch umändern. Das eben scheint ja die Eigenart des „höheren Realismus“ Schleiermachers zu sein, daß er nicht konstruktiver Idealismus, sondern ein solcher der inneren Erfahrung ist. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Grunddaten seines geistigen Erlebens mehr als empirische Bedeutung haben, daß sie einen „metaphysischen Rechtsanspruch“ tragen. Dilthey hat in diesem Sinne auf den „doppelten Gesichtspunkt“ aufmerksam gemacht, unter den die „künstlerische Betrachtung des idealen Selbst“ fällt, das Wort Schleiermachers über seine Monologen anführend: „Es ist ein Versuch, den philosophischen Standpunkt, wie es die Idealisten nennen, ins Leben zu übertragen und den Charakter darzustellen, der nach meiner Idee dieser Philosophie entspricht.“ [2])

Inhaltlich ist nun der Individualitätsbegriff der Monologen dadurch bestimmt, daß er erstens als rein geistige Potenz empfunden und zweitens als solche von vornherein auf eine übergeordnete bezogen und ihr eingeordnet wird. „Mir ist der Geist das einzige und erste“ (M. 1521). „Was Welt zu nennen ich würdige, ist nur die ewige Gemeinschaft der Geister, ihr Einfluß aufeinander, ihr gegenseitig Bilden, die hohe Harmonie der Freiheit. Nur das unendliche All der Geister setz ich mir dem Endlichen und Einzelnen entgegen“ (M. 17, 1), eine Stelle, die unmittelbar an jene oben zitierte aus dem Fragment über die Frei-

---

1) S. Eck, Herkunft ... S. 41. 2) Dilthey, Leben ... S. 453.

heit anklingt. Dazu der grundlegende Ausspruch, daß „jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in einer eigenen Mischung ihrer Elemente“. Es sind die schon früher mit Vorliebe verwandten Ausdrücke, die hier im Rahmen einer zusammenhängenden Erörterung um vieles deutlicher und näher bestimmbar auftreten. Auch hier gruppieren sie sich um das Problem des Verhältnisses des Individualitäts- zum Gemeinschaftsbegriff, dessen verschiedene Fassungen und Färbungen zu beleuchten sind. Dieser Untersuchung kommt die vorherige Erinnerung an schon oben Vermerktes zu Hilfe: daß wir bei dem Verhältnis zwischen Individualität und Gemeinschaft seine ethische Eigenart stets in Rechnung zu setzen haben. Die notwendige Ergänzung zu der Erwägung über seinen metaphysischen Charakter ist ja doch, daß es sich um sittliche Wert- und Persönlichkeitsbildung, um Auswirkung sittlichen Strebens und sittlicher Tathandlung handelt. Das aber bedeutet, daß beiden Begriffen eine gewisse Doppelseitigkeit eignet, nach der der Mensch den Wert, den er behauptet und darstellt, stets zugleich erringen und bewähren muß.

Dies vorab bemerkt, ergibt sich nun der Begriff der „Menschheit in mir“ als Ausgangspunkt. Diese ist etwas Vorgefundenes, denn sie wird zunächst erlebt; ein Erlebnis freilich, das sich zugleich als Tat der Freiheit darstellt (M. 28, 1). Es wird „der Geist sein schöpferisches Wesen inne“ (M. 18, 9). Sie kann auch nur erlebt werden, denn sie ist eine Einheit in der Mannigfaltigkeit der einzelnen Handlungen. „Im Innern ist alles eins, ein jedes Handeln ist Ergänzung nur zum andern.“ Deshalb sind auch Selbstanschauung und Selbstbetrachtung die einzigen Mittel, um ihrer inne zu werden. Dieses Erlebnis wird stets als das der Freiheit beschrieben, es ist der Anfang eines neuen Lebens, das nun alle sittlichen Kräfte freimacht. Der Inhalt dieses Erlebnisses ist aber die Mitgliedschaft in jenem Geister- und Geistesreiche, dessen „Elemente“ man in sich vorfindet, um sie nun im freien sittlichen Tun zur Individualität zu gestalten. „Dies ist die innige und notwendige, nur Toren und Menschen trägen Sinnes unerklärte und geheimnisvolle Verbindung zwischen Tun und Schauen. Ein wahrhaft menschlich Handeln erzeugt das klare Bewußtsein

der Menschheit in mir, und dies Bewußtsein läßt kein anderes, als der Menschheit würdiges Handeln zu" (M. 27, 7). Es handelt sich also um einen Prozeß, der stets zugleich als metaphysischer und ethischer erlebt wird, einen Prozeß der Angleichung und Entgegensetzung, Einbeziehung und Ausscheidung, Klärung und Verarbeitung. Er hat die psychologische Bedeutung, daß sich das Bewußtsein der Individualität durch das Erlebnis der Menschheit entwickelt [1]).

Das geforderte Bilden erstreckt sich dabei auf vielerlei: auf die zu bildende Menschheit in mir; auf das, was ich als „mein Eigentümliches" vorfinde und „darstellen soll"; auf „das, was mich umgibt", und was ich „mit meinem Geiste zeichnen" soll; endlich auf die „ewige Gemeinschaft der Geister, ihr gegenseitig Bilden". Von Bedeutung scheint mir hierbei, die beiden ersten Punkte zu scheiden und näher zu betrachten [2]). Die Anwendung der Begriffe Menschheit und Eigentümlichkeit oder verwandter ist in der Tat eigenartig verschieden. Die „Menschheit" ist allgemein der Inbegriff für die geistige Substanz des höheren Lebens, das der Einzelne in sich entdeckt und nun bilden soll. Das „Bewußtsein der ganzen Menschheit" lebt in ihm, er muß aber erst finden, welches Gebiet der Menschheit ihm angehört; manche vermögen die Menschheit in ihrem inneren Tun nicht zu erkennen. In die Mitte der Menschheit aber gilt es einzudringen. Anderseits: wenn man auch das Menschliche in seinem Tun angeschaut hat, so hat man vielleicht gerade sein Eigenes noch nicht betrachtet und doch, gerade dadurch, daß man, „von sich beständig fordert, die ganze Menschheit anzuschauen und jeder anderen Darstellung von ihr sich und die seinige entgegensetzt, kann man das Bewußtsein der Eigentümlichkeit erhalten" (M. 37, 22). So steht verschiedentlich die Menschheit und das Eigene, Eigentümliche im Gegensatz zueinander, obwohl doch die „Menschheit in sich" eben Grundstoff zur Individualitätsbildung ist. Man muß hier zwei verschiedene Empfindungsweisen unterscheiden für das Verhältnis zwischen dem einzelnen und allgemeinen Geistigen. In

1) Vgl. Fuchs, Vom Werden dreier Denker, Tübingen 1904, S. 350 ff.
2) Vgl. Dilthey, Leben, S. 517.

einem Fall — wenn Schleiermacher den Ausdruck „Menschheit" bevorzugt — denkt er an die Erhöhung und Erweiterung des Lebens- und Wertbewußtseins, das der Mensch durch jenes befreiende Erlebnis gewinnt. Sie ist das corpus mysticum, dessen Erlebnis ihn herausreißt aus den Klammern zeitlich-kausaler Bedingtheit und die Entschränkung seiner rationalen Einzelheit bedeutet. Ist ihm aber dieser tiefere Lebensgrund aufgegangen, hat er Teil an dem Menschheitsbewußtsein, so ist er damit aufgenommen in den Bereich des höheren Lebens, der mystischen Menschheitsgemeinschaft.

Nur ein sehr allgemeiner, wenig differenzierter Gemeinschaftsbegriff ist damit gewonnen, der aber doch mehr bedeutet, als etwa das bloße „Bewußtsein der Humanität" oder ein rein persönliches Wertbewußtsein, wie es sich in Kants intelligibler Wesenheit bezeugt. Auf diese Empfindungsweise trifft die zweite der oben unterschiedenen vier Möglichkeiten zu; die „Menschheit" ist hier der geistig-substanzielle Mutterboden, aus dem der individuelle Faktor im mystisch-intuitiven Gemeinschaftserlebnis sein Lebens- und Wertgefühl gewinnt. Ein anderes Verhältnis des Individuellen und Gemeinschaftlichen gewinnen wir aus den Gedanken, die vom Begriff des „Eigentümlichen" und „Eigenen" ausgehen. Aus ihnen geht deutlich hervor, in welchem Maße Schleiermacher Eigentümliches und Gemeinschaftliches als Gegensätze empfand. Beide Gedanken treten als die beiden notwendigen Pole einer Spannung auf: Eigentümliches gibt es nicht ohne Gemeinschaft; ja erst durch Entgegensetzung zu anderen Individualitäten ist individuelle Bildung möglich. „Denn nur durch Entgegensetzung wird das Einzelne erkannt." Deshalb ist es geradezu ein subjektives Kriterium dafür, ob jemand individuelle Lebendigkeit habe: daß er dann die Organe der gemeinschaftlichen Bildung, Sinn und Liebe, besitzen muß [1]). Ein Kosmos von Individualitäten, die die Elemente eines gemeinsamen Geistes und Lebens jede auf ihre Weise zu einer eigentümlichen Geistesart zusammenschweißen und diese Eigenart in dauernder Auseinandersetzung — in Anziehung verwandter und Abstoßung fremder Elemente — bilden und ge-

1) Vgl. die verschiedenen Parallelen bei Bulle, Hemsterhuis S. 12 ff.

stalten, das ist das Bild, in dem Schleiermacher diese Gedankengänge darstellt. Im Unterschied zu der oben gekennzeichneten Anschauung gelangt diese zu einem lebendigeren und konkreten Gemeinschaftsgedanken, der sich leicht mit historischen, empirischen Gemeinschaftsbildungen wird verbinden können.

Diese „Gemeinschaft freier" und „befreundeter Geister", die die unendliche Fülle der eigentümlichen Bildungen und der Spannungen zwischen ihnen umfaßt, ist an innerer Lebendigkeit, an Reichtum und Gehalt, Tätigkeits- und Expansionsdrang jenem intuitiv erlebbaren Menschheitsbewußtsein weit überlegen. Sie ist zwar an sich mit keiner empirischen gleichzusetzen; vielmehr ist auch sie an keine historische Form gebunden und durch keine gekennzeichnet, eine geistige Wesenheit, die sich jeder beliebigen Ausdrucksform bedienen kann. Als Freundschaft, Liebe, Ehe, Staat beschreibt Schleiermacher einige von ihnen. Die Gestaltungen seiner blühenden Phantasie und den Reichtum seines persönlichen Erlebens schüttet er, der „prophetische Bürger einer besseren Welt", in diese Formen und zeichnet so die Gemeinschaftsbilder einer „besseren Zukunft", deren Nahen vorerst nur aus vereinzelten Taten des neuen Geistes zu deuten ist. So vermag dieses Gemeinschaftsideal in unmittelbare Beziehung zum Leben zu treten und bildend zu wirken. Ihre Organe: die Fähigkeit der Aufnahme und des Einfühlens, die Bildsamkeit des Wesens, der „Sinn" und anderseits die Kraft sittlicher Erziehung und Bildung und verständnisvoller Hingabe, die „Liebe" sind die beiden großen Mächte des persönlichen Lebens. Und um Entfaltung, Vertiefung und Ausweitung des persönlichen Lebens handelt es sich ja. So sind auch die Individualitäten in dieser Anschauung die eigentlich tragenden, substanziellen Faktoren. Ihre Verbindung zur Gemeinschaft hebt sie nicht auf, noch schafft sie sie erst; vielmehr sind sie es, die in gegenseitiger Bildung und Erziehung die Gemeinschaft wirken. Noch ist sie klein, „das schöne freie Bündnis der Verschworenen für die bessere Zeit" (M. 62, 9), aber sie wird in individueller Lebenszeugung und Gestaltung wachsen und reifen und „früh oder spät das Alte verzehren und die Welt erneuern" (M. 61, 35). Die Individualitäten sind hier die Geistträger, sie sichern Bestand

und Zukunft der Gemeinschaft, die als eine Funktion von ihnen erscheint. Dieser Gemeinschaftsbegriff klang schon in dem kritischen Fragment an und lag auch dem Versuch einer Theorie des geselligen Betragens zugrunde. In der Art, wie Schleiermacher beide Anschauungen von Gemeinschaft in den Monologen verwendet, zeigt sich deutlich eine Aufeinanderfolge, die sich sachlich etwa aus der Überlegung rechtfertigen ließe, daß, was des Menschen Denken aus den Fesseln zeitlich-kausaler Bedingtheit befreit und ihm den Zutritt ins höhere Leben eröffnet, das Erlebnis der „Menschheit“ ist, das Aufleuchten des Menschheitsbewußtseins in ihm. Nun beginnt die individuelle Selbstbildung mit den in sich vorgefundenen Elementen und ermöglicht es ihm, seinerseits mit anderen, ähnlich im Werden begriffenen Individualitäten in eine Erziehungsgemeinschaft zu treten. Damit sind aber die Unstimmigkeiten in dem Verhältnis des Gedankens des Eigentümlichen zu dem der Menschheit, von dem die Unterscheidung beider Anschauungen ausging, nicht beseitigt, sondern nur verhüllt. Daß mit den unterschiedenen Typen der Gemeinschaftsbildung zwei wesentliche, sachlich nebeneinderstehende und auch sonst selbständig nachweisbare Gedankengänge aufgezeigt wurden, wird sich im weiteren zu bestätigen haben.

Die Frage nach dem Verhältnis Schleiermachers zu den einzelnen konkreten Gemeinschaftsbildungen des empirischen Lebens in den Monologen führt auf die Beobachtung, daß sein ganzes Interesse an die subjektiven Bedingungen der Gemeinschaftsbildung geknüpft ist. Er geht den Gemeinschaften als fließenden Vereinigungen individueller Lebenskreise und „Sphären“ nach, sie sind ihm — und damit bringt er sein Gemeinschaftsgefühl zutreffend zum Ausdruck — „Ergänzung der eigenen Kraft“ (M. 50, 27). Inwiefern aber die Gemeinschaft eine überindividuelle Bindung der Individuen darstellt und darstellen müsse, dieses Problem liegt nicht in den Bahnen seines Denkens und beschäftigt ihn weder als soziologisches noch als ethisches. So kann er im allgemeinen alles Empirisch-Geschichtliche außer acht lassen und sich auf das Aufzeigen gewisser Typen der Gemeinschaftsbildung beschränken.

Wie individualistisch er auch gerade in seiner so bedeutungsvollen Würdigung des Gemeinschaftsgedankens gerichtet ist, zeigt sich in bezeichnender Weise an der Art der Auswahlprinzipien und Bindemittel, die er für die Gemeinschaftsbildung verwendet. Nicht die rechtliche oder sittliche Forderung der Einordnung in ein gemeinschaftliches Ganzes, noch etwa die Erkenntnis von der praktischen Unumgänglichkeit und dem Nutzen organisierten Zusammenlebens und Handelns ist das Motiv der Gemeinschaftsbildung. „Jedes eigene Wesen möchte ich mit Liebe umfassen von der unbefangenen Jugend an, in der die Freiheit keimt, bis zur reifsten Vollendung der Menschheit ... sein eigentümlich Sein und das Verhältnis desselben zur Menschheit ist es, was ich suche: so viel ich jenes finde und dieses verstehe, so viel Liebe habe ich für ihn: allein so viel er mich versteht, kann ich ihm freilich nur beweisen ... in nahen Bahnen wandeln oft die Menschen, und kommen doch nicht einer in des andern Nähe: ... so ist es meiner Sehnsucht nach Liebe oft ergangen ... (M. 44, 25) ... wo ist das schöne Ideal vollkommener Vereinigung? Die Freundschaft, die gleich vollendet auf beiden Seiten ist? Nur wenn in gleichem Maße beiden Sinn und Liebe fast über alles Maß hinausgewachsen sind ... (M. 46, 27).“ Sehnsucht nach Liebe und Ergänzung des eigenen Wesens sind die Motive, Sinn und Liebe die Organe aller Gemeinschaftsbildung; die auf freier Sympathie gegründete und somit in ständigem Fluß und stets wechselnder Spannung befindliche geistige Bildungsgemeinde ist ihr Sinn und Zweck. Nur Etappen auf dem Wege nach diesem heißersehnten und doch in so weiter Ferne nur erschauten Ziel sind die empirischen Gemeinschaften, soweit sie als freie, auf rein geistige Ideale gerichtete diesen Namen überhaupt verdienen. Es ist ein schlechthin universales Ziel, das Schleiermacher beschreibt: „O stiege von der schönen Blüte der Menschheit wirklich schon der erste süße Duft empor; wären auf dem gemeinschaftlichen Boden in ungemessener Zahl die Keime der eigenen Bildung über jede Verletzung hinausgediehen; atmete und lebte alles in heiliger Freiheit; umfaßte alles mit Liebe sich, und trüge wunderbar vereinigt immer neue und wunderbare Früchte ...“ (M. 49, 11).

Dieses Ideal ist aber im letzten Grunde doch individuell. Zwar nicht in dem rationalistischen Sinne, daß die Tatsächlichkeit, die Wirksamkeit und der Wert gemeinschaftlichen Lebens, Fühlens und Handelns gering geachtet würde. Schleiermacher bringt vielmehr das Gemeinschaftswesen zu neuer hoher Geltung und eröffnet gesicherte, von keiner rationalistischen Kritik anfechtbare Zugänge zu ihm. Aber wie er in seiner Theorie des geselligen Betragens die Gemeinschaft doch letztlich als Individualität auffaßt, so ist es hier in der ethischen Würdigung auch wieder der ethische Wert des individuellen Geistes, der höchstes Ziel und Gut alles Seins und Strebens darstellt. Allerdings tief ist diese Betrachtung durchflochten von der Erkenntnis der hebenden, tragenden und befreienden Wirkung geistiger Gemeinschaft. „Es bindet süße Liebe Mann und Frau, sie gehen den eigenen Herd sich zu erbauen. Wie Wesen aus ihrer Liebe Schoß hervorgehen, so soll aus ihrer Naturen Harmonie ein neuer gemeinschaftlicher Wille sich erzeugen" ... (M. 57, 21). Die Ehe, die innigste Gemeinschaft und „heiligste Verbindung" ist ihm ein „Verschmelzen" zweier Seelen und bedeutet eine „neue Stufe des Lebens". Es lebt der Glaube in ihm, daß wahre geistige Gemeinschaft die individuellen Kräfte nur fördert und steigert, ihre höchste Ausreifung und Vollendung überhaupt erst ermöglicht. Wie stark hat er auch das Zugehörigkeitsgefühl zur Staatsgemeinschaft empfunden, und wie lebendig den individuell-geschichtlichen Charakter der staatlichen Gemeinschaftsbildung erkannt! „Wo sind vom Staat die alten Märchen der Weisen? Wo ist die Kraft, die dieser höchste Grad des Daseins dem Menschen geben, das Bewußtsein, das jeder haben soll, ein Teil zu sein von seiner Vernunft und Phantasie und Stärke? Wo ist die Liebe zu diesem neuen selbstgeschaffenen Dasein, die lieber das alte, eigene Bewußtsein opfern, als dieses verlieren will, die lieber das Leben wagt, als daß das Vaterland gemordet werde? ... Wo ist der eigene Charakter jedes Staates, und wo die Werke, durch die er sich verbindet? Wer so das schönste Kunstwerk des Menschen, wodurch er auf die höchste Stufe sein Wesen stellen soll, nur als ein notwendiges Übel betrachtet, als ein unentbehrliches Maschinenwerk, um seine

Gebrechen zu verbergen und unschädlicher zu machen, der muß ja das nur als Beschränkung fühlen, was ihm den höchsten Grad des Lebens zu gewähren bestimmt ist“ (M. 58, 13). Eine neue, von geschichtlichem Verständnis getränkte und in die Tiefen einer kraftvollen und glaubensfreudigen Hingabe an die irrationalen Lebensgründe schürfende Anschauung klingt uns aus diesen schönen Worten entgegen. Hier spricht ein neues sittliches Pathos im vollen Gefühl seiner Überlegenheit der alten, mechanistisch-rationalistischen Staatsauffassung das Urteil. Welch hoher Grad eines sittlichen idealistischen Staatsgefühls ist hier erreicht, und wie verwandt klingen nicht diese Töne dem Besten, was bis heute über das Wesen des Staates gesagt wurde! Man könnte sich zu der Frage verleitet fühlen, ob eine höhere Schätzung des Staates überhaupt möglich und demgegenüber das Urteil, Schleiermachers Anschauungen seien letztlich doch individualistisch bestimmt, zu halten sei. Aber genauere Betrachtung zeigt doch, daß dieser „höchste Grad des Lebens“ ein solcher des individuellen Lebens ist, daß „das Gefühl gemeinsam erhöhten Lebens“, das die Gemeinschaft erzeugt, eben doch eine Erhöhung individuellen Lebensgefühls ist. Jede nicht vom geistigen Wert der Individualität, sondern dem objektiven der Gemeinschaft ausgehende Auffassung wird — wenn auch vielleicht nicht zu einer wertvolleren, so doch zu ganz anders gearteten Wertungen des Gemeinschaftslebens gelangen können, die sich allerdings mit der Souveränität und Unbedingtheit des Schleiermacherschen individuellen Lebens- und Bildungsideals nie vertrügen.

IV. Die Reden.

Es ist die gleiche Geistesart und dieselbe geistige Welt wie in den Monologen, die uns aus den Reden ansprechen. Trotzdem bringt es die Verschiedenheit des behandelten Gegenstandes mit sich, der dort ethische Fragen, hier die Religion betrifft, daß auch in der Einstellung des Verfassers und der Färbung der Grundbegriffe sich recht wesentliche Unterschiede ergeben. Bei der wiederholten genauen Bearbeitung, die die Reden gefunden haben, haben uns hier nur die unser Thema unmittelbar angehenden

Fragen zu beschäftigen. Gerade der Individualitätsgedanke aber gewinnt in der andersartigen, religiösen Abzweckung, die die Reden beherrscht, eine neue Beleuchtung. Vgl. Ausg. v. R. Otto, ³1913.

Wie die ethische Gemütseinstellung des Menschen als eine aktive, auf Wille und Tat und die Zukunft gerichtete, grundverschieden ist von der religiösen, die als Empfänglichkeit und Erlebnisoffenheit der Seele charakterisiert ist und vornehmlich aus dem individuellen Leben oder der Geschichte, also der Vergangenheit ihre Nahrung zieht, so unterschiedlich ist auch die Einstellung des Gefühls und Temperaments in den Monologen und Reden [1]). „Anschauung des Universums" ist hier die Grundforderung, und erste Aufgabe individuellen Geisteslebens ist das stille, gesammelte Öffnen der Seelen für die ewigen, unendlichen Urkräfte des Geistigen, die für jene Erhöhung und Verinnerlichung, Erweiterung und Vertiefung bedeuten. Einer überaus gesteigerten und verfeinerten Psychologie des Erlebens entnimmt Schleiermacher in den Reden methodische Erlebnisregeln. Die verschiedene Stellung, die er dem Begriff der Anschauung des Universums einerseits dem wissenschaftlichen Erkennen, anderseits dem Gefühl gegenüber in den ersten beiden Auflagen der Reden angedeihen läßt, kann hierbei als terminologische Frage außer Betracht bleiben [2]); sie berührt die Tatsache nicht, daß gegenüber der rationalistischen Auffassung der Erkenntnis und ihrer Methoden die Schleiermachers eine ungeheuere Erweiterung darstellt, und zeigt nur die Unsicherheit, die in der Begriffsbestimmung dieser Erlebnismethodik bei ihm noch besteht. Hierin aber ist vor allem die noch tiefere Fundierung der Reden gegenüber den Monologen zu sehen, daß die Reden die neue „Erlebniskritik" auf ihrem eigentlichen Felde, dem religiösen, viel tiefer und freier noch entwickeln können, als es auf dem ethischen Gebiet der Monologen möglich war. Die Wahlverwandtschaft einer erlebnismäßigen Welterfassung mit aller religiösen Wertung läßt von sich aus schon vermuten, daß die Reden über die Religion gerade für die

1) Vgl. auch S. Eck, Herkunft ... S. 48, 49.

2) Vgl. die Analyse dieses Unterschiedes bei Süskind, Der Einfluß Schellings ... S. 152 ff.

Zusammenfassung, Vertiefung und Begründung der irrationalen Wertungsweise von besonderer Bedeutung sein werden.

In ihnen kommt denn auch ein in einer Einzelbemerkung der Jugendzeit vorbereiteter, bedeutsamer Ableitungsversuch des Begriffes der erlebenden Individualität zur Ausreifung. In der Abhandlung „Über den Wert des Lebens" beginnt Schleiermacher seine Analyse mit der Gegenüberstellung eines grundsätzlich verschiedenen Verhaltens zum Leben: Dem Typus von Menschen, die sich dem Leben gegenüber wesentlich rezeptiv verhalten und seinen Wert nach den Eindrücken, Bestimmungen und Erlebnissen beurteilen, die es ihnen vermittelt, setzt er den gegenteiligen Typus solcher gegenüber, denen das Leben stets Stoff zu aktiver Gestaltung und Wirkung ist. Dieser gleiche Gegensatz kehrt in der ersten Rede wieder in der Unterscheidung der Aktivität und Rezeptivität als der beiden seelischen Grundfunktionen dem Leben gegenüber. Offenbar der Menschenbeobachtung entnommenes Material ist hier zur Grundlage einer Psychologie der Erlebnisindividualität erweitert. „Jede menschliche Seele ist das Produkt zweier entgegengesetzter Triebe. Der eine ist das Bestreben, alles was ihn umgibt, an sich zu ziehen, in ihr eigenes Leben zu verstricken, und womöglich in ihr innerstes Wesen ganz einzusaugen. Der andere ist die Sehnsucht, ihr eigenes inneres Selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen, alles damit zu durchdringen, allem davon mitzuteilen, und selbst nie erschöpft zu werden." „Jede Seele hat nun einen Teil von den beiden ursprünglichen Funktionen der geistigen Natur, und die Vollkommenheit der intellektuellen Welt besteht darin, daß alle möglichen Verbindungen dieser beiden Kräfte zwischen den beiden entgegengesetzten Enden ... nicht nur wirklich in der Menschheit vorhanden seien, sondern auch ein allgemeines Band des Bewußtseins sie alle umschlinge, so daß jeder einzelne, ohnerachtet er nichts anderes sein kann, als was er sein muß, dennoch jeden anderen ebenso deutlich erkenne als sich selbst, und alle einzelnen Darstellungen der Menschheit vollkommen begreife" (R. 4). Hier wird das Wesen des menschlichen Geisteslebens als ein Verhältnis zu einem außer ihm Befindlichen, also als eine Funktion, nach der von

Schleiermacher bevorzugten Analogie chemischer Mischungsprozesse beschrieben, wobei zu beachten ist, daß es auf die Beziehungsgegenstände offenbar kaum oder gar nicht ankommt. Denn nicht, was sie auf sich wirken lassen, bzw. zu schaffen bemüht sind, ist für die Beurteilung der Charaktere maßgebend, sondern nur ihre formale Verhaltungsweise zum Stoff. Es wird gleichzeitig hier eine Ableitung des Wesens der Einzelindividuen und der umfassenden Menschheit als eines Ganzen gegeben. Dadurch wird also eine elementare Beziehung zwischen dem Individualitäts- und Gemeinschaftsgedanken bereits bei der Ableitung des ersteren hergestellt. Aber die genaue Betrachtung dieser Beziehung und ihrer Glieder führt noch weiter. Den beiden psychischen Grundtendenzen entsprechen auch zwei verschiedene überindividuelle Sphären, innerhalb deren jene zur Befriedigung und Erfüllung kommen. Ein überwiegend rezeptiv gestimmtes Gemüt wird, gerade je mehr es nicht auf sinnlichen Genuß gerichtet, sondern höheren geistigen Werten zugewandt ist, im seelischen Erleben mit seiner passiven Geistigkeit seine Lebenssehnsucht zu befriedigen suchen. Es wird deshalb zu der Gemütsstimmung der Reden mit ihrer Pflege intuitiver und fruitiver Geistigkeit, wie sie sich in der „Anschauung des Universums" als dem Grundgedanken ausspricht, sich hingezogen fühlen und in ihren Bahnen wandeln. Die Lebenskreise, die es sich schaffen wird, werden von dieser Geistesart her bestimmt sein; das Individualitätsideal sowohl als die Gemeinschaftsbildung werden deren Merkmale tragen. Im Gegensatz hierzu wird ein vorwiegend produktiv veranlagter; auf schaffende Tat gerichteter Mensch sich ein Lebensbild gestalten, das seinem wirkenden und „bildenden" Drang ein freies Betätigungsfeld gewährt. An diesen letzten Typus knüpft die Gedankenentwicklung der Monologen an und führt zu dem Gedanken einer ethischen Erziehungsgemeinschaft sich gegenseitig bildender Individualitäten.

Dagegen bleiben die Reden, dem Charakter religiöser Gemütsstimmung entsprechend, in der Darlegung des religiösen Bewußtseins und der ihm gemäßen Lebensauffassung in den Bahnen einer wesentlich rezeptiven Einstellung. Schleiermacher führt diese quietistische Tendenz der Religion selbst gelegentlich aus: „die

religiösen Gefühle lähmen ihrer Natur nach die Tatkraft des Menschen und laden ihn ein zum stillen, hingegebenen Genuß" (R. 36).

Eine genauere Zergliederung wird nun die besonderen Funktionen des Individualitäts- und Gemeinschaftsgedankens im Rahmen der in den Reden vorherrschenden Gesamtstimmung aufzuweisen haben. Der Individualitätsgedanke, in den Rhapsodien vorbereitet und in den Monologen zur Entfaltung gebracht, erhält in den Reden eine noch vielseitigere Ausgestaltung. Das hängt wohl damit zusammen, daß hier überhaupt die Betrachtung sich dauernd in den hohen Regionen religiös-metaphysischer Intuition bewegt und so die Begriffe noch leichter jedes bestimmt faßbaren Inhalts entkleidet werden. Es fiel schon auf, daß die Grundbestimmung der Individualität durch die Funktionen der Rezeptivität und Aktivität keine inhaltliche, sondern eine funktionelle ist: Durch die Art ihrer Beziehung zur Außenwelt, nicht durch den sie erfüllenden Inhalt wird ihr Wesen bestimmt. Eben das charakterisiert sie ja als eine erlebende Individualität. Ihre Merkmale als des Erlebnissubjektes klarzulegen, ist nun in den Reden dadurch erschwert, daß Schleiermacher hier meist nicht im Namen seiner eigenen Individualität redet, sondern im Namen der Religion, und diese anführt, wo er richtiger von dem religiösen Bewußtsein und der religiösen Individualität reden müßte. Nicht die „Religion", sondern die religiöse Individualität „will das Universum in seinen eigenen Darstellungen anschauen und in seinen Handlungen andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen" (R. 27). Daraus folgt aber, daß eine Unzahl von Aussagen über Wesen und Eigenart der Religion auf die religiöse, d. h. aber die erlebende Individualität zu beziehen sind. Das gilt um so mehr, als Schleiermacher im Grunde nicht damit zufrieden ist, etwa das Recht und die Eigenart der religiösen Welterfassung neben der rationalen und moralistischen zu vertreten, sondern darauf ausgeht, die Überlegenheit jener über diese, die größere und tiefere Fruchtbarkeit des unmittelbaren, intuitiven Erlebens gegenüber der rationalistischen und moralistischen Betrachtungsweise darzu-

tun [1]). Die Religion „allein gibt dem Menschen Universalität" (R. 58), sichert „das Gleichgewicht und die Harmonie unseres Wesens" (R. 59), sie allein führt ihn auf die Höhe einer Lebens-, Menschen- und Selbsterkenntnis, die ihn selbst zum schöpferischen Mittlertum für andere befähigt. So allein erklärt sich ja auch die Universalität der romantischen Geistesart, die durchaus nicht nur auf religiösem Gebiet, sondern auch auf ethischem, ästhetischem und selbst erkenntniskritischem Felde sich ihre eigene Anschauungsart schafft. Das zeigt ein Blick auf die romantische Ideenwelt Friedrich Schlegels, und auch Schleiermacher selbst hat diese Erkenntnis ausgesprochen: „Mit diesem weiten Blick und diesem Gefühl des Unendlichen sieht sie aber auch das an, was außer ihrem eigenen Gebiet liegt, und enthält in sich die Anlage zur unbeschränkten Vielseitigkeit im Urteil und in der Betrachtung, welche in der Tat anderswoher nicht zu nehmen ist."

So ist es wohl berechtigt, die Frage nach dem Wesen der erlebenden Individualität aus der Einstellung der Reden heraus zu beantworten. Und die Antwort liegt zu einem Teil in dem von R. Haym aufgezeigten, von Süskind neu hervorgehobenen, originalen metaphysischen Erkenntnisprinzip, das der Anschauung der Reden zugrunde liegt. „Das Endliche, Einzelne, Individuelle ist Ausdruck, Spiegel des Unendlichen." Dieser schon in dem Monologen ausgeführte Grundsatz hat zur psychologischen Kehrseite die Erkenntnis, daß nur von der erlebenden Individualität das Individuelle als Symbol des Unendlichen erkannt werden kann. Das Erlebnissubjekt erweist sich so als notwendiges Beziehungsglied zum Unendlichkeitserlebnis. Damit aber ist die Individualität als selbständiges Erkenntnisprinzip aufgestellt. Nur sie vermittelt „das Grundgefühl der unendlichen und lebendigen Natur, deren Symbol Mannigfaltigkeit und Individualität ist" (R. 28). Nur für sie ist „das Einzelne wahr und notwendig, nichts kann oder darf aus dem anderen bewiesen werden ..." (R. 32), und auch auf dem Gebiet geistig-

1) Vgl. Denkmale, S. 132: „Kant hat gut sagen, wer nicht vernünftig sein wolle, mit dem habe er nichts zu schaffen. Was wird er aber machen, wenn einer kommt und sagt, er wolle gern mehr als vernünftig sein."

geschichtlichen Lebens ist nur für sie „jedes Individuum seinem inneren Wesen nach ein notwendiges Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung der Menschheit". Sie lehrt uns auch uns selbst erst recht verstehen als „ein Kompendium der Menschheit" (R. 51). So wird hier die erlebende Individualität zum Weltanschauungsprinzip im eigentlichen Sinne erhoben und zur Grundlage einer ihr als dem geistigen Organ entsprechenden Weltanschauung gemacht. Daß diese von der rationalistisch orientierten grundverschieden ist, spricht sich in dem steten Bemühen Schleiermachers aus, die entgegengesetzten Prinzipien beider zu erörtern. Als Metaphysik und Moral stellt er die anderen Anschauungsweisen der seinen als der religiösen gegenüber, die im Gegensatz zu jenen auf das Besondere, Unvergleichbare, Einmalige, eben Individuelle gerichtet ist. So entspricht der Erlebnisindividualität das Individualitätserlebnis. Die Frage, welches Glied dieser Relation das vorangehende ist, entscheidet Schleiermacher zugunsten des zweiten. „Die erste bestimmte religiöse Ansicht, die in sein Gemüt mit einer solchen Kraft eindringt, daß durch einen einzigen Reiz sein Organ fürs Universum zum Leben gebracht und von nun an auf immer in Tätigkeit gesetzt wird, bestimmt freilich seine Religion; ... so wird durch denselben Moment auch seine Religiosität in Rücksicht der unendlichen religiösen Anlage der Menschheit als ein ganz eigenes und neues Individuum zur Welt gebracht ..." (R. 134). „... so entsteht in jenem Augenblicke, in welchem ein bestimmtes Bewußtsein des Universums anhebt, ein eigenes religiöses Leben, eigen ... durch das, was es mit keinem anderen gemein haben kann, durch den immerwährenden Einfluß des Zustandes, in welchem sein Gemüt zuerst vom Universum begrüßt und umarmt worden ist. ... Wie jedes intellektuelle Wesen endlich seine geistige Natur und seine Individualität dadurch bekundet, daß es Euch auf jene Vermählung des Unendlichen mit dem Endlichen als auf seinen Ursprung zurückführt" (R. 135). Diese Stellen zeugen deutlich von der schöpferischen Kraft und der Universalität des Erlebens und von der Allgemeinheit, mit der geistig-individuelles Leben auf das Individualitätserlebnis zurückzuführen ist. So wird der Begriff des Indivi-

duellen als des Eigentümlichen, wie er in den Monologen ausgeführt war, hier zu einem Prinzip der Weltanschauung und des geistigen Sinnes erweitert.

Seine Beziehung zu dem anderen, ihm entsprechenden Gedanken des Überindividuellen, Geistig-Gemeinschaftlichen ist nun auch dem passiven Grundcharakter der Reden eigentümlich angepaßt. In den Monologen ergab sich der Drang zur Gemeinschaft als natürliche Konsequenz aus dem Wesen der sich bildenden, sittlich aktiven Individualitäten. Wie aber soll die passiv erlebende, religiöse Individualität zu einer ihrem Wesen entsprechenden Gemeinschaftsbildung gelangen? Die Logik der Schleiermacherschen Theorie führt hier nicht direkt zu dem Gedanken einer konkreten, empirischen Gemeinschaft, sondern auf zwei — im Grunde nur eine — geistige Größe, die als das Erlebnisobjekt, als die „Menschheit" oder das „Universum" — gleichsam je nach der verschiedenen Erlebnisperspektive — begegnet. Ihr gegenüber, der die Individualität ihr Dasein verdankt, verharrt sie dauernd rezeptiv, „anschauend". „Schaut euch selbst an mit unverwandter Anstrengung (nämlich die Menschheit in euch), sondert alles ab, was nicht euer Ich ist, fahrt so immer fort mit geschärfterem Sinn", — und nun die eigenartige Erfüllung dieses Individualitätsgedankens im Erlebnis „und je mehr ihr euch selbst verschwindet, desto klarer wird das Universum vor euch dastehen, desto herrlicher werdet ihr belohnt werden für den Schreck der Selbstvernichtung durch das Gefühl des Unendlichen in euch.... Das Endliche werdet ihr bald verlieren und das Unendliche gefunden haben". Das Ich, dessen Vernichtung hier erlebt wird, ist nicht die Individualität; diese feiert ja hier gerade ihren höchsten Triumph. Es ist auch deshalb nicht so sehr ein „pantheistisch empfundenes Zurücksinken ins Unendliche" [1]), als vielmehr eine „Entschränkung" — und damit erst eigentlich die Gewinnung — der Individualität, die ja keine Isolierung eines endlichen Inhaltes, sondern eben die im Erlebnis zur Tatsache gewordene Entzündung des Individuellen am Unendlichen ist. Selbstbehauptung und Selbst-

1) So Th. Siegfried, Das romantische Prinzip ... S. 13.

vernichtung sind hier keine Gegensätze, sondern Beschreibungen ein und desselben Erlebnisses unter verschiedenen Gefühlsbetonungen.

Was ist es aber um den geheimnisvollen Gegenstand des Erlebens? „Die Religion lebt ihr ganzes Leben auch in der Natur (wie die Metaphysik), aber in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen. ... Die Religion atmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist; jenseits des Spiels seiner besonderen Kräfte und seiner Personalität faßt sie den Menschen und sieht ihn aus dem Gesichtspunkte, wo er das sein muß, was er ist, er wolle oder wolle nicht“ (R. 27). Aus diesen in kurzem Abstande sich folgenden Aussprüchen geht hervor, das Unendliche, das Universum ist nicht gleichbedeutend mit der physikalischen Natur; vielmehr das Wesen von Mensch und Dingen, angeschaut unter dem Gesichtspunkt ihrer Seinsnotwendigkeit, erlebt als so und nicht anders geartete Manifestationen eines Größeren, Unendlichen, das ist der Gegenstand des Erlebens. Die religiöse Individualität „will im Menschen nicht weniger als in allem anderen Einzelnen und Endlichen das Unendliche suchen, dessen Abdruck, dessen Darstellung“. Die Welt des Geistigen, als höchste Offenbarung der Allnatur und des Allgeistes erlebt, ist vornehmstes und eigentliches Ziel der Anschauung. „Darum ist es auch das Gemüt eigentlich, worauf die Religion hinsieht und woher sie Anschauungen der Welt nimmt; im inneren Leben bildet sich das Universum ab, und nur durch das Innere wird das Äußere verständlich“ (R. 45). Immer tiefer führt Schleiermacher seine Hörer hinein in die letzten seelischen Gründe, immer mehr lenkt er den Blick des Neulings ab von der Außenwelt auf die innere, für die jene nur symbolische Bedeutung besitzt. „Die Menschheit selbst ist euch eigentlich das Universum.“ Damit ist auf dem Wege des Schleiermacherschen Gedankenganges ein schon in den Monologen verwandter Begriff erreicht, der sich jedoch dort in die Hauptrichtung der Darstellung nicht recht einordnen ließ.

Ist der Begriff der Menschheit auch dort Inhalt des sogar entscheidenden Erlebnisaktes, so gewinnt er hier erst seine volle Bedeutung, allerdings nicht, ohne auch hier in verschiedenen Färbungen verschiedene Inhalte zu fassen. Die Menschheit ist ein-

mal die Summe aller individuellen Verbindungen der beiden psychischen Grundfunktionen, also ein Sammelbegriff für die unendliche Fülle der Individualitäten. Sie ist aber an anderen Stellen eine überindividuelle, mystische Idee, die in jeder Individualität eine eigenartige Darstellung findet; hiernach also augenscheinlich viel mehr als ein Sammelbegriff, eine geistig-metaphysische Qualität, deren Beziehung zur Einzelindividualität eine direkte und deren Wesen ausmachende ist [1]). Zwischen diesen beiden Wertungen schwankt die jeweilige Bedeutung hin und her, oft Merkmale von beiden vereinend. Dies bezeugende Stellen sind fast auf jeder Seite zu finden. Wenn die Menschheit dem „Vaterland" zur Seite gestellt wird, wenn die Sparsamkeit gerühmt wird, mit der die Mittlerpersönlichkeiten in ihr verteilt seien, oder wenn von der großen Masse der Menschheit gesprochen und die Frage erhoben wird, ob das Christentum „als die einzige Gestalt der Religion in der Menschheit allein herrschend sein" soll, so wird damit ein empirisch-geschichtlicher Inbegriff bezeichnet. Schon mehr rückt die Bedeutung von dieser Bestimmung ab, wenn von dem „Wesen", den „Anlagen", der „Würde", ja dem „Zorne" der Menschheit gesprochen wird. Zum rein ideellen Inhalt intuitiven Erlebens aber wird sie, wo sie vom Menschen „gefunden" und „angeschaut" werden soll. Diese Verschiebung ist nachweislich da besonders stark, wo sich Schleiermacher in die Tiefe mystischen Erlebens hinabgräbt, während bei der Anknüpfung an empirische Zustände naturgemäß der Inhalt dem empirisch geläufigen sich nähert (besonders in der vierten Rede). Sie hängt eben mit seiner Eigenschaft als eines intuitiven Erlebnisses zuinnerst zusammen.

Die erlebende Individualität und das geistige Prinzip der „Menschheit" mag man sonach als die Pole dieser Erlebniswelt auffassen, um die sich die Fülle der Einzelanschauungen gruppiert. Sie umspannt damit die ganze geschichtliche und seelische Wirklichkeit, sie fügt das Ich ein in den ungeheuren geistig-schöpferischen Prozeß des Lebens und gibt ihm als einer Individualität einen

1) Vgl. die Zitate oben S. 40ff., 45.

endgültigen Selbstwert. Es entsteht ein mit den eigenen Organen des Erlebens, der Anschauung, des „Sinnes“ und der „Liebe“ erfaßbarer, nach eigenen Maßstäben zu wertender und in sich ruhender Kosmos von Individualitäten, die einander zugeordnet und durcheinander zu deuten sind und Sinn und Wert von höchsten, ewigen Geistquellen in der Harmonie des Ganzen erhalten. Denn selbst die Menschheit ist „nur eine einzelne Form“ des Universums, „die Darstellung einer einzigen Modifikation seiner Elemente; ... sie ist nur ein Mittelglied zwischen dem Einzelnen und dem Einen, ein Ruheplatz auf dem Wege zum Unendlichen. ... Nach einer solchen Ahndung von etwas außer und über der Menschheit strebt alle Religion. ...“

Der ideale Gemeinschaftsgedanke, der in dieser Idee der Menschheit vorliegt, weist nicht nur die notwendigen Bestandteile einer Mannigfaltigkeit von individuellen Elementen und ihrer Zusammenfassung zu einem Ganzen auf, sondern zeichnet sich durch die Stärke des gemeinschaftsbildenden Geistes aus, der sie erfüllt. Das allein kennzeichnet diese Gemeinschaft als eine sittliche und religiöse, daß nicht formale oder rein zufällige Bindungen in ihr wirken, sondern geistige Ideen und Kräfte, die die Einzelglieder ihrerseits speisen. So schillernd auch die verwendeten Begriffe und so schwer faßbar die Struktur auch sei, man wird in diesem sehr starken Objektiv-geistigen ein höchst wirksames, fruchtbares und entwicklungsfähiges Merkmal dieses Gemeinschaftsgedankens zu sehen haben. Kann es doch geradezu als der eigentliche Erlebnisinhalt angesehen werden, daß der Mensch aus seiner Individualität heraus und durch sein eigentümliches Wesen hindurch die unendliche Fülle der Gestaltungen und Symbole ewiger Werte nicht nur begreift, sondern erlebt und im Erlebnis vollen Anteil an ihr erhält. Im Unterschied zur verstandesmäßigen Erkenntnis, die stets die Distanz objektiver Betrachtung den Dingen gegenüber festhält, wird hier im anschauenden Erlebnis eine Gemeinschaft erzeugt, eine jedesmalige Neuschöpfung und Steigerung der eigenen und allgemeinen Kräfte hervorgerufen. Deshalb auch tritt das Erleben in so unlösliche Verbindung mit dem aus dem tiefsten Wesen quellenden und am stärksten gemeinschaftsbildenden

Affekte der Liebe. „Der Mensch ... findet sie (die Menschheit) nur in Liebe und durch Liebe ... Den umfängt jeder am heißesten, in dem die Welt sich am klarsten und reinsten abspiegelt, den liebt jeder am zärtlichsten, in dem er alles zusammengedrängt zu finden meint, was ihm selbst fehlt, um die Menschheit auszumachen." Klarer kann die tiefe Beziehung zwischen dem Erlebnischarakter der Anschauung, der Individualität als ihrem metaphysischen Grundwert und der Liebe als der sie schaffenden und gestaltenden Kraft nicht ausgesprochen werden. Diese Liebe umfaßt den einzelnen nicht als empirisches Einzelwesen in seiner geistigen oder sozialen Bedingtheit, sondern als Gefäß und endliche Darstellungsform der „unendlichen Menschheit", und nicht einem wie immer begründeten Imperativ folgend, sondern lediglich aus dem Zwang der inneren Sympathie, dem Drange nach Erfüllung des eigenen Wesens. Schleiermacher deutet das Ziel dieser Menschheitsgemeinschaft, dieses unendlichen Geisterreiches und Geistesstromes als „das große, immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe" (R. 54). Darum darf er die Mahnung zur Hingabe an sie auch in die Aufforderung fassen: „Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen" (R. 42).

In diesem Gedanken erklimmt Schleiermacher die höchste Höhe seiner Vorstellungen vom universalen Geistesleben. Wohl liegt ihnen geschichtliche Anschauung und die Idee der geschichtlichen Entwicklung zugrunde; anderseits aber sind sie so weit von der Sphäre der Wirklichkeit mit ihren zufälligen Bedingtheiten und sich kreuzenden und widerstreitenden Einflüssen entfernt, daß es nur einem besonders starken Willen zur geschichtlichen Wirklichkeit und einem besonders tiefen, idealisierenden Verständnis von ihr gelingen konnte, Verbindungsfäden zwischen Ideal und Leben, zwischen der Welt des persönlichen Erlebens und der Fantasie und dem Reich des Objektiven, der sachlichen Beziehungen und Bedingtheiten zu ziehen.

Eine solche Verbindungslinie im Denken Schleiermachers stellt die Idee des Mittlertums dar. Sie knüpft gleichermaßen an das Erlebnis der geistzeugenden Macht einer überragenden Persönlichkeit, wie an die empirische Tatsache der Gruppenbildung durch

persönlichen Einfluß an und zielt auch wieder auf eine Synthese des individuellen und gemeinschaftsbildenden Momentes ab. Wie tief bei alledem Schleiermacher die Mittleridee in seiner Erlebnispsychologie verankert, ist daraus erkennbar, daß der Mittler als der notwendige Ausgleich zwischen den individuellen Grundfunktionen der überwiegenden Aktivität und Rezeptivität abgeleitet wird. „Darum sendet die Gottheit zu allen Zeiten hier und da einige, in denen beides auf eine fruchtbare Weise verbunden ist, rüstet sie aus mit wunderbaren Gaben, ebnet ihren Weg durch ein allmächtiges Wort und setzt sie ein zu Dolmetschern ihres Willens und ihrer Werke, und zu Mittlern desjenigen, was sonst ewig geschieden geblieben wäre. . . . Solche beweisen sich durch ihr bloßes Dasein . . . als Mittler zwischen dem eingeschränkten Menschen und der unendlichen Menschheit" (R. 6). Der Mittler „strebt, den schlafenden Keim der besseren Menschheit zu wecken, die Liebe zum Höchsten zu entzünden; das gemeine Leben in ein höheres zu verwandeln, die Söhne der Erde auszusöhnen mit dem Himmel, der ihnen gehört, und das Gegengewicht zu halten gegen die schwerfällige Anhänglichkeit des Zeitalters an den gröberen Stoff" (R. 7). Mit diesen Worten ist das oben aufgezeigte Problem klar bezeichnet und seine Lösung dem Mittlertum zugewiesen. Die Mittler, jene „ausgezeichneten und höheren Repräsentanten der Menschheit", sollen die Schranken „zwischen der eingeschränkten Darstellungsart" der Menschen und „den ewigen Grenzen der Welt" durchschlagen, sie sollen den in den alltäglichen Bahnen eines bloß rationalen Denkens festgefahrenen Gemütern die Pforte öffnen zur Welt der unmittelbaren Menschheitsanschauung im Erlebnis.

Die geistige Wirkung dieser Persönlichkeiten ist eine unmittelbar gemeinschaftsbildende. Indem sie durch ihre eigentümliche Anschauung des Universums andere zum gleichen Erlebnis führen, schlingen sie das Band der Erlebnisgemeinschaft um sie. Als solche aber muß die geschaffene Gemeinschaft bezeichnet und von allen andersgearteten unterschieden werden. Weder Rechte noch Pflichten, nicht äußerer Zwang noch Nützlichkeitserwägungen irgendwelcher Art führen ihre Glieder zusammen. Der innere Drang, die Ge-

walt des Erlebens selbst, die sachliche Bindung eines gemeinsam sie belebenden Geistes, sie knüpfen ein Band, das nie als Zwang empfunden werden kann und nur so lange besteht, als das Erleben als ein gemeinsames und gleichartiges empfunden wird. „Es gibt ... ein Meistertum und eine Jüngerschaft, es gibt Einzelne, an welche sich Tausende anschließen; aber dieses Anschließen ist keine blinde Nachahmung, und Jünger sind das nicht, weil ihr Meister sie dazu gemacht hat; sondern er ist ihr Meister, weil sie ihn dazu gewählt haben. Wer durch die Äußerungen seiner eigenen Religion sie in anderen aufgeregt hat, der hat nun diese nicht mehr in seiner Gewalt, sie bei sich festzuhalten: frei ist auch ihre Religion, sobald sie lebt, und geht ihres eigenen Weges ... und nennt den ihren Meister, der diese ihre Lieblingsgegend zuerst aufgenommen und in ihrer Herrlichkeit dargestellt hat, seine Jüngerin durch eigene Wahl und freie Liebe" (R. 73). So bildet sich eine frei fluktuierende Mannigfaltigkeit individueller, d. h. durch eine eigene religiöse Grundanschauung bestimmter Erlebnisgemeinschaften. Sie sind die ersten, unmittelbaren Formbildungen des religiösen Geistes, aber nicht die einzigen. Neben diese gemeinschaftbildende Kraft des schöpferischen Erlebens treten andere, ebenfalls aus den Lebensnotwendigkeiten des neuen Geistes sich ergebende Triebe, als ihr wichtigster der Trieb nach Ergänzung.

Der Sinn für die Religion ist dem Menschen „nicht sobald aufgegangen, als er auch ihre Unendlichkeit und seine Schranken fühlt; er ist sich bewußt, nur einen kleinen Teil von ihr zu umspannen, und was er nicht unmittelbar erreichen kann, wird er wenigstens durch ein fremdes Medium wahrnehmen. Darum interessiert ihn jede Äußerung derselben, und seine Ergänzung suchend, lauscht er auf jeden Ton, den er für den ihrigen erkennt. So organisiert sich gegenseitige Mitteilung, so ist Reden und Hören jedem gleich unentbehrlich" (R. 92). Dieser Drang nach Ergänzung des eigenen Unendlichkeitserlebnisses durch andere hat die Anschauung zur Voraussetzung, daß das Gebiet der erlebbaren Geisteswelt die unendliche Fülle der individuellen Standpunkte unter sich begreift. Mit der Sehnsucht nach vollkommener

Erfassung der Welt muß deshalb das Streben verbunden sein, an dem Erleben der fremden Individualitäten Anteil zu erhalten. Denn „jedes Individuum ist seinem inneren Wesen nach ein notwendiges Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung der Menschheit“. Und gerade ihr gegenüber „hat der Mensch ein so lebhaftes Gefühl von seiner gänzlichen Unfähigkeit, ihren Gegenstand jemals zu erschöpfen“ (R. 91).

Aber auch über dieses Verlangen nach Ergänzung hinaus drängt das Erleben zur Mitteilung, zur gegenseitigen Anregung und Befruchtung. Es wäre „etwas höchst Widernatürliches, wenn der Mensch dasjenige, was er in sich erzeugt und ausgearbeitet hat, auch in sich verschließen will“. Es „drängt ihn zu wissen, ob es keine fremde und unwürdige Gewalt sei, der er weichen muß; was zu seinen Sinnen eingeht, was seine Gefühle aufregt, darüber will er Zeugen, daran will er Teilnehmer haben. ... Sein erstes Bestreben ist es ..., wenn eine religiöse Anlage ihm klar geworden ist oder ein frommes Gefühl seine Seele durchdringt, auf den Gegenstand auch andere hinzuweisen und die Schwingungen seines Gemüts womöglich auf sie fortzupflanzen“. ... So geht das Mitteilungsbedürfnis unmittelbar in das Bestreben über, in anderen das gleiche Erleben zu wecken. Wie das Erleben selbst vor aller Reflexion liegt und wesensverschieden von ihr ist, so haben auch diese inneren Zielstrebungen nichts mit absichtsvoller Überlegung zu tun, sondern äußern sich elementar im Affekt. „Wenn wir in der Anschauung der Welt auch unsere Brüder wahrnehmen, und es uns klar ist, wie jeder von ihnen ohne Unterschied in diesem Sinne gerade dasselbe ist, wie wir sind, eine eigene Darstellung der Menschheit, und wie wir ohne das Dasein eines jeden es entbehren müßten, diese anzuschauen, was ist natürlicher, als sie alle ohne Unterschied selbst der Gesinnung und der Geisteskraft mit inniger Liebe und Zuneigung zu umfassen?“ Die Erlebnisgemeinschaft stellt sich demnach als eine durch Seelenverwandtschaft gewirkte Sympathiegemeinschaft dar. „Und wenn wir von ihrer Verbindung mit dem Ganzen zurücksehen auf ihren Einfluß in unsere Ereignisse ..., wie können wir uns da erwehren jenes Gefühles einer besonderen

Verwandtschaft . . ., jenes Gefühles der Dankbarkeit . . .?“ (R. 56). So kann man es denn als Grundgesetz aufstellen, daß die Religion — d. h. aber alles Erleben im Sinne Schleiermachers — „notwendig auch gesellig sein muß“: „Es liegt in der Natur des Menschen nicht nur, sondern auch ganz vorzüglich in der ihrigen“, — in der Natur des Erlebens.

Ein Gemeinschaftsbegriff von ganz eigenartiger, ausgeprägter innerer Gesetzlichkeit ist damit von Schleiermacher als ein natürliches Produkt geistigen Lebens beschrieben und als Tatsache wie auch als Wert anerkannt und gewürdigt. Im Gegensatz zu dem von der Aufklärung aus gebildeten und auch von Kant aufgenommenen Gemeinschaftsbegriff ist er nicht dem öffentlichen Leben entnommen. Er ist demzufolge auch nicht vorwiegend rechtlich bestimmt, wie es naturgemäß bei jeder Gesellschaftsbildung von öffentlicher Funktion der Fall ist. Es hängt aber damit wieder zusammen, daß er nicht durch irgendwelche allgemeineren (verstandhaften) Normen bestimmt ist, wie sie in den staatsphilosophischen Untersuchungen der Aufklärung maßgebend sind. Er fällt damit aus dem Gebiet der rationalistischen Moral überhaupt heraus: denn da abstrakte moralische und juristische Normen auf ihn keine Anwendung finden, ist er nicht von übergeordneten Prinzipien aus abzuleiten, zu kontrollieren und zu begrenzen. Dies Urteil kann dahin erweitert werden, daß er überhaupt nicht in dem Sinne formal bestimmt ist, wie es die rationalistische Konstruktion verlangt und voraussetzt. Er ist sozusagen in einer tieferen Schicht der Lebenerfassung entstanden, als es die der logisch rationalen Verstandesbeurteilung ist. Diese Schicht ist nur erfaßbar in der größeren Unmittelbarkeit intuitiven Erlebens und unter Verzicht auf die sofortige Anwendung formal-logischer Kategorien. Sie erfordert ein schmiegsameres und feiner differenziertes Instrument, als es der abstrahierende und verallgemeinerndere Verstand ist. Es müssen hier geistige Inhalte aufgenommen werden in einer das Erleben rein beschreibenden und sich ihm absolut unterordnenden Weise. Die Bemühungen Schleiermachers um solche Methoden zeigen in ihrer zeitweiligen Aufdringlichkeit und Unsicherheit die ungeheuere Schwierigkeit des Unternehmens. Für

den Gemeinschaftsbegriff, den Schleiermacher aus dieser Schicht intuitiven Erlebens gewinnt, ergibt sich als bedeutsamstes Kennzeichen, daß er im Gegensatz zu dem bisherigen formalen in besonderer Weise sachlich, inhaltlich bestimmt ist. Individualität und Gemeinschaft stehen nicht in einem lediglich rationalen Verhältnis, sondern in einem geistigen Lebenszusammenhang und Lebensprozeß. Sie schaffen sich fortwährend gegenseitig, sind in dauernder Bildung und Änderung begriffen, erhalten ihren Inhalt und Wert von einem sie beseelenden Geiste, durch den sie sich von aller Gemeinschaft sonst etwa gleicher Struktur wesentlich unterscheiden. Dieser sie schaffende und erhaltende Geist ist so stark, daß aus ihm allein die Gesetzlichkeit und Normierung der Gemeinschaft fließt. D. h. aber, diese Gemeinschaften sind letztlich moralisch selbstherrlich. Ihre Moral liegt in ihrem Wesen. Die einzelnen Individualitäten sind ihnen gegenüber in der Lage, diesen Gemeingeist als Zwang und inneren Drang zu empfinden. Sie haben nur die Wahl, ihm zu folgen und damit die betroffene Seite ihres Innenlebens zu nähren und zu befruchten, oder aber sich gegen ihn zu sperren und dadurch des Lebenszusammenhanges mit ihm zu berauben. Sehr zu beachten ist hier allerdings, daß dieser für unsere Analyse als das gemeinschaftsbildende Moment sich herausstellende „Geist" etwas außerordentlich Unbestimmtes ist. Auch ihm gegenüber verzichtet Schleiermacher vorläufig auf jede Näherbestimmung und Klassifizierung. So verschieden das Erleben der einzelnen ist und so unfaßbar für jede Schematisierung, so unmöglich erscheint es, die frei fließenden Gemeinschaftsbildungen etwa von hier aus zu bestimmen und zu normieren. Wie die Individualität Funktion der Gemeinschaft ist, und wie beide ihre geistige Bestimmtheit von der Art der sie schaffenden Anschauungsweise empfangen, so ist auch diese von den Individualitäten wiederum abhängig.

Die eigenartige Bedeutung, die der Versuch einer Erfassung geistiger Entwicklungs- und Gestaltungsprozesse auf dem Wege und mit den beschreibenden Mitteln des intuitiven Erlebens hat, wird nicht geschmälert durch die allerdings sehr fühlbaren Schwierigkeiten, die in dem Moment entstehen, wo der Ausgleich zwischen

den Ergebnissen dieser Betrachtungsweise und denen der herkömmlichen, empirisch-rationalen zustande gebracht werden soll. Dieser Fall ist gegeben, sobald Schleiermacher den empirischen Begriff der „Kirche“ in Einklang zu bringen versucht mit der Idee der Gemeinschaft, die sich aus seiner religiösen Erlebnistheorie ergibt.

Die Fassungen des Kirchenbegriffs in den Reden sind nach dem empirischen Kirchengedanken hin abgestuft. Zunächst ist die „wahre“ Kirche von der empirischen wohl zu unterscheiden. Jene ist ihrem Wesen nach Erlebnisgemeinschaft, „eine Gesellschaft von Menschen, die mit ihrer Religion zum Bewußtsein gekommen sind und denen die religiöse Ansicht des Lebens eine der herrschenden geworden ist . . .“ (R. 97). Diese dagegen, um den Gegensatz scharf zu formulieren, ist ein Zweckverband für die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, „eine Vereinigung solcher, welche die Religion erst suchen . . ., sie sind negativ religiös und drängen sich nun in großen Haufen zu den wenigen Punkten hin, wo sie das positive Prinzip der Religion ahnden, um sich mit diesem zu vereinigen“ (R. 99). Von jener gilt alles über das Wesen und die Bildungsweise der Erlebnisgemeinschaft Gesagte; „ein priesterliches Volk ist diese Gesellschaft, eine vollkommene Republik, wo jeder abwechselnd Führer und Volk ist, jeder derselben Kraft im anderen folgt, die er auch in sich fühlt und womit er die anderen regiert“. Diese ideale Kirche kennt keine Gesetze und Grenzen, keine Uniformierung der Anschauung und Glaubensüberzeugungen. Die Einheit liegt, abgesehen von aller äußeren Regulierung, in dem geistigen Lebensstrome, der alle Kreise und Abstufungen durchflutet und sich dem Geiste als gleichgeartet und wesensverwandt bezeugt. „Ich habe euch selbst auf verschiedene Grade in der Religiosität aufmerksam gemacht, ich habe auf zwei verschiedene Sinnesarten hingedeutet und auf zwei verschiedene Richtungen, nach denen die Phantasie sich auf den höchsten Gegenstand der Religion individualisiert. . . . In der idealen Betrachtung gilt es wohl, daß alles, was außer einander gesetzt und unter verschiedene Abteilungen befaßt ist, sich auch entgegengesetzt und widersprechend sein muß; macht euch aber doch davon los, wenn

ihr das Reale selbst anschaut, da fließt alles ineinander. Freilich werden diejenigen, die sich an einem Punkte am ähnlichsten sind, sich auch einander am stärksten anziehen, aber sie können deswegen kein abgesondertes Ganzes ausmachen; denn die Grade der Verwandtschaft nehmen unmerklich ab und zu, und bei so viel Übergängen gibt es auch zwischen den entferntesten Elementen kein absolutes Abstoßen, keine gänzliche Trennung" (R. 95). In dem, was Schleiermacher hier als das „Reale" bezeichnet, ist auf das sachliche Bindungsmoment hingewiesen, das aller rationalen Schematisierung widerstrebt, mit den Mitteln einer bloß „idealen Betrachtung" nicht zu fassen ist. Auch hier wieder zeigt sich die Schwierigkeit, diesem Erleben gemäße Vorstellungs- und Begriffsmittel zu finden. Wenn man so dem freigestaltenden Erlebnis die Gemeinschaftsbildung ohne irgendwelche begrenzende Regulierung des Verstandes überläßt, muß man zu dem Schlusse kommen: „je weiter Ihr fortschreitet in der Religion, desto mehr muß Euch die ganze religiöse Welt als ein unteilbares Ganzes erscheinen; ... Mystiker und Physiker in der Religion, Theisten und Pantheisten, die, welche sich zur systematischen Ansicht des Universums erhoben haben, und die, welche es nur noch in den Elementen oder im dunkeln Chaos anschauen, alle sollen demnach nur eins sein, ein Band umschließt sie alle, und sie können nur gewaltsam und willkürlich getrennt werden; jede einzelne Vereinigung ist nur ein fließender integrierender Teil des Ganzen, in unbestimmten Umrissen sich in dasselbe verlierend, und fühlt sich auch nur so" (R. 95). Die wahre Kirche ist der Körper für das gesamte religiöse Leben und seine Äußerungen. Die Sondergruppen in ihr, die sich um jede selbständige religiöse Individualität bilden, stehen einander völlig gleich, durch keine äußere Ordnung und Regel verbunden und durch keine äußeren Grenzen von der Umwelt geschieden, „eine große Menge kleiner und unbestimmter Gesellschaften" (R. 106).

Die empirische Kirche ist demgegenüber ein Produkt der Verquickung religiöser und außerreligiöser, insbesondere staatlicher Interessen. An sich eine Mißbildung, die der Religion „fast in allen Stücken entgegengesetzt ist", kann sie nur den Zweck haben,

„ein Bindungsmittel zu sein zwischen denen ..., welche schon im Besitz der Religion sind ..., und denen, welche sie noch suchen“ (R. 101). „Aber freilich, der ganze Zuschnitt dieser Anstalt müßte ein anderer sein und ihr Verhältnis zur wahren Kirche ein ganz anderes Aussehen gewinnen.“ Vor allem, sie müßte ihre Verbindung mit dem Staate und ihren öffentlich rechtlichen Charakter aufgeben und ihre kirchenrechtliche Organisation auf ein Mindestmaß beschränken. „Näher gebracht wird der allgemeinen Freiheit und der majestätischen Einheit der wahren Kirche die äußere Religionsgesellschaft nur dadurch, daß sie eine fließende Masse wird, wo es keine Umrisse gibt, wo jeder Teil sich bald hier bald dort befindet und alles sich friedlich untereinander mengt“ (R. 113). So soll sie der Vorhof zum Heiligtum des religiösen Erlebens werden.

Schleiermacher hat mit der Forderung dieser religiösen Bildungsanstalt wohl einen Schritt zu den tatsächlichen psychologischen Voraussetzungen religiöser Gemeinschaftsbildung herunter getan; aber es ist damit ein ausreichendes positives Verständnis des geschichtlichen Kirchentums nicht erreicht, begreiflich genug, solange die geschichtlichen Einzelreligionen noch nicht in den Kreis der Betrachtung gezogen sind. Hier aber birgt sich für die Theorie Schleiermachers das Problem, wie sie von dem Gedanken der universalen Einheit alles religiösen Lebens aus zu dem Faktum geschichtlicher Religionsbildung eine Stellung gewinnen kann.

Er sucht es wieder mit Hilfe der Kategorie der Individualität zu lösen. „Die Religion ist ihrem Begriff und ihrem Wesen nach auch für den Verstand ein Unendliches und Unermeßliches; sie muß also ein Prinzip, sich zu individualisieren, in sich haben, weil sie sonst gar nicht sein und wahrgenommen werden könnte.“ Deutlich erweist sich auch hier die Individualität als ein metaphysisches Erkenntnisprinzip, und zwar als das Korrelationsprinzip zur Universalität. Auf die geschichtlichen Religionen angewandt, deutet es diese als die im Erlebnis individualisierten Erscheinungsformen der unendlichen Religion. Hat einerseits jeder religiöse Mensch seine eigene Religion, so daß derjenige wahrhaft religiös ist, der „keine heilige Schrift braucht und wohl selbst eine machen könnte“ (R. 62), so gibt es doch anderseits

eine unendliche Reihe individueller, positiver Religionen, „die sich schon in den wechselnden Gestalten und während des auch hierin fortschreitenden Laufes der Menschheit aus dem ewig reichen Schoße des Universums entwickelt haben. Positive Religionen nennt ihr diese vorhandenen bestimmten religiösen Erscheinungen ...“ (R. 123). Die hier angewandte Individualisierung unterscheidet sich aber von jener rein erlebnismäßigen. In beiden liegt eine Spaltung des Unendlichen, Universalen vor; aber das eine Mal wird diese herbeigeführt dadurch, daß das Unendliche Erlebnisinhalt eines Subjekts wird. Jeder Religiöse erlebt die Religion individuell; seine Religion ist im bloßen Vorgang des Erlebtwerdens als Individualisierung der unendlichen Religion bestimmt. Die Individualisierung ist mithin eine subjektive, psychologische, aktuale. Etwas anders liegt die Sache, wenn die geschichtlichen Religionen als Individualisationen der allgemeinen unendlichen Religion aufgefaßt werden. Allerdings erlangen auch sie durch das Medium von Individualitäten — der Stifter — geschichtliche Wirksamkeit, entstehen also aus individuellem Erleben heraus. Aber die Wesensbestimmung der positiven Religionen, der „Religionsindividuen“ ist damit noch nicht erschöpft. Es liegt mehr als der rein subjektive Erlebnischaralter in dieser Individualisierung, wenn Schleiermacher sie also kennzeichnet: „Ein Individuum der Religion, wie wir es suchen, kann nicht anders zustande gebracht werden, als dadurch, daß irgendeine einzelne Anschauung des Universums nach freier Willkür — denn anders kann es nicht geschehen, weil eine jede gleiche Ansprüche darauf hätte — zum Zentralpunkt der ganzen Religion gemacht und alles darin auf sie bezogen wird. Dadurch kommt auf einmal ein bestimmter Geist und ein gemeinschaftlicher Charakter in das Ganze; alles wird fixiert, was vorher vieldeutig und unbestimmt war; von den unendlich vielen verschiedenen Ansichten und Bestimmungen einzelner Elemente, welche alle möglich waren und alle dargestellt werden sollten, wird durch jede solche Formation eine durchaus realisiert. ... Jede solche Gestaltung der Religion, wo in Beziehung auf eine Zentralanschauung alles gesehen und gefühlt wird, wo und wie sie sich auch bilde und welches immer diese vorgezogene An-

schauung auch sei, ist eine eigene, positive Religion. . . . in Rücksicht auf die Gemeinschaft aller Teilhaber und ihr Verhältnis zu dem, der zuerst ihre Religion gestiftet hat, weil er zuerst jene Anschauung im Mittelpunkt der Religion sah, eine eigene Schule und Jüngerschaft" (R. 131/32). Diese bedeutsamen Worte bestimmen die Individualisierung einer Religion nicht nur durch ihre Beziehung auf ein sie erlebendes Subjekt, sondern auch durch die Eigenart des erlebten Inhaltes. Aus der chaotischen Mannigfaltigkeit der Anschauungen und Gefühle entsteht ein Kosmos; sie werden alle auf eine Zentralanschauung hin „organisiert", alles erhält „einen bestimmten Geist und gemeinschaftlichen Charakter". Die religiösen Anschauungsweisen unterscheiden sich nicht durch die Verschiedenheit des Inhaltes, sondern durch die Eigenart seiner Organisierung. Das gilt sowohl für die Mehrzahl von Religionen wie für die unendliche Fülle der individuellen Erlebniswelten; ein religiöses Leben ist „eigen, nicht durch unwiderrufliche Beschränkung auf eine besondere Anzahl und Auswahl von Anschauungen und Gefühlen, nicht durch die Beschaffenheit des darin vorkommenden Stoffes, . . . sondern . . . durch den immerwährenden Einfluß des Zustandes, in welchem sein Gemüt zuerst vom Universum begrüßt und umarmt worden ist, durch die Eigenart, wie er die Betrachtung desselben und die Reflektion darüber verarbeitet, durch den Charakter und Ton, in welchen dies die ganze folgende Reihe seiner religiösen Ansichten und Gefühle hineinstimmt. . . ." So entsteht eine Vielheit von stofflich verwandten und doch eigentümlich gestalteten Gesamtauffassungen. Die Bedeutung dieser Gedanken liegt in der Anwendung des Organisationsbegriffs als eines methodischen Prinzips. Mit seiner Hilfe gelingt es Schleiermacher, über den bisher allein vertretenen Subjektivismus hinauszukommen zu einem Standpunkt, der es, ohne die zarten Gewebe individuellen Erlebens durch zergliedernde Begriffsspaltung zu verletzen, doch erlaubt, die inhaltlichen Unterschiede zu erfassen. Denn es stand Schleiermacher fest: „wenn man einen Begriff einteilt, so viel man will und bis ins Unendliche fort, so kommt man doch dadurch nie auf Individuen, sondern immer nur auf weniger allgemeine Begriffe" (R. 129).

Auf dem Wege einer „objektiven“ Individualisierung gelangt er zu dem Begriff verschiedener Religionsindividuen; die gleiche Methode wendet er demnach auch auf das Einzelindividuum an, um die bisher bloß formal auf das Subjekt bezogenen und dadurch unterschiedenen Anschauungsinhalte nun auch untereinander nach sachlichem Gesichtspunkt ordnen zu können.

Daß das aber einen wesentlichen Schritt über die Unfaßbarkeit und Verschwommenheit des rein subjektiv-formalen Individualismus hinaus bedeutet, erhellt, sobald man sich vergegenwärtigt, daß nunmehr ein Weg gewonnen ist, um sich der Erlebnisinhalte auch verstandesmäßig zu bemächtigen. Das Eigentümliche dieser Inhalte wurde schon oben in ihrem Relationscharakter aufgewiesen. Beziehungen zwischen Individualität und Gemeinschaft, zwischen Individualität und Universum oder Menschheit, zwischen dem Erlebnissubjekt und dem erlebten Inhalt waren die Gegenstände der Untersuchung Schleiermachers gewesen, im Gegensatz zur abstrahierenden und verallgemeinernden Methode des Rationalismus, der begrifflich bestimmte und abgegrenzte Einzelgrößen zu gewinnen sucht [1]). Diese im Erlebnis vergegenwärtigten Beziehungskomplexe stehen zwar jeder isolierenden und unterscheidenden Bearbeitung feindlich gegenüber, nicht aber einer sie organisierenden und typisierenden Verstandestätigkeit. Diesen Weg nun beschreitet Schleiermacher mit vollem Bewußtsein und unter scharfer Ablehnung jenes anderen Kultes „einer erbärmlichen Nüchternheit und leeren Allgemeinheit, die mehr als irgend etwas anderes in allen Dingen der wahren Bildung entgegenarbeitet“ (R. 139). Die „neue Soziologie des organischen Denkens“ [2]) findet in ihm einen ihrer eigenartigsten und tiefgründigsten

1) Vgl. die lehrreichen Parallelen bei Bulle, Hemsterhuis S. 15: „Der Irrationalismus sah die Welt als einen großen Zusammenhang von rapports, relations ... an ... Montesquieu ... Diderot ... Rousseau ... Diese Anschauung ist der Ausdruck eines ganz neuen Gefühles für die Außenwelt. Das Ich, der Charakter, ist nicht mehr etwas rational Umschreibbares, sondern abhängig von tausend Fäden, die ihn mit der Außenwelt verbinden, allen gebend und von allen nehmend, bedingt und bedingend“. Und S. 78: „Die Anschauung (intuition) ist ganz allgemein das Organ für rapports, für Koexistenz“.

2) E. Troeltsch, Schleiermacher und die Kirche S. 32.

Vertreter. In den Reden werden ihre psychologischen und mystisch-intuitiven Voraussetzungen dargelegt und die Fäden angesponnen, die vom persönlichen Erleben des Einzelnen zu den Erlebnistatsachen überindividueller geistiger Zusammenhänge und Gebundenheiten überleiten. Die späteren Schriften führen sie weiter bis zur systematischen Verwendung als Grundpfeiler seiner Kulturphilosophie und Ethik [1]).

Mit dem Gedanken überindividueller Organismen, von dem aus Schleiermacher Religion und Kirche zu verstehen sucht, hat er sich ihrer noch nicht voll bemächtigt. Die zwischen ihnen noch bestehende Spannung kann nur in einer eindringenden Auseinandersetzung mit dem Problem der Geschichte überwunden oder wenigstens gemildert werden. Wenn es gelingt, das Wesen geschichtlicher Geistesentwicklung vom Standpunkt des organischen Denkens aus zu verstehen und verständlich zu machen, wird sich auf diesem Umweg auch ein Zugang finden zum Verständnis der gegenwärtigen soziologischen Verhältnisse. Die Kluft zwischen der Anschauungsweise des intuitiv erlebenden Individuums und dem freien, nicht willkürlich begrenzbaren Fluß geistigen Lebens und seelischen Erlebens einerseits und den mit juristischen, moralischen und praktischen Verstandesmitteln geregelten und kodifizierten Niederschlägen der Gegenwartswirklichkeit auf der anderen Seite ist nur überbrückbar durch eine Betrachtung, die in jenem Erleben die großen geschichtlichen Linien und Beziehungsmomente aufsucht und mit ihrer Hilfe diesen schematisierten Extrakt zu erweichen und in die historische Entwicklungslinie einzugliedern sucht. Es ist bezeichnend, daß Schleiermacher sich erst gegen Ende seiner Reden, in der vierten und fünften Rede, eben in der Auseinandersetzung mit der empirischen Kirche und der geschichtlich gewordenen Religionsauffassung seiner Zeit aus der Seele der neuen individualistischen Kritik heraus, gezwungen sieht, mit Hilfe der organischen Anschauungsweise in die Probleme der geschichtlichen Entwicklung und der gegenwärtigen, historisch gewordenen Zustände einzudringen.

---

1) Vgl. Troeltsch a. a. O. S. 18 u. 19.

Der Begriff des Organismus erweist sich nun in der Tat als geradezu prädestiniert für die Aufgabe, das Individuum und sein Erleben hineinzustellen in geschichtlich wirksame Zusammenhänge und die überindividuellen Religionsorganismen als Stufen und Gestaltungen weiter geistiger Entwicklungen zu begreifen. Der Gedanke organischen Wachstums und organischer Ausbreitung braucht sozusagen nur auf die historische Zeitreihe projiziert zu werden, um hier aus dem Nacheinander verschieden gearteter und in sich abgeschlossener Größen eine einheitliche Entwicklungslinie zu machen. „So wie kein Mensch als Individuum zur Existenz kommen kann, ohne zugleich durch denselben Aktus auch in eine Welt, in eine bestimmte Ordnung der Dinge und unter einzelne Gegenstände versetzt zu werden, so kann auch ein religiöser Mensch zu seiner Individualität nicht gelangen, er wohne denn durch dieselbe Handlung sich auch ein in irgendeine bestimmte Form der Religion" (R. 137). Deshalb gilt es: „Religiöse Menschen sind durchaus historisch." Der Augenblick ihres entscheidenden religiösen Erlebens ist ihnen heilig. „Ihr könnt also denken, wieviel heiliger noch ihnen der Moment sein muß, in welchem diese unendliche Anschauung überhaupt zuerst in der Welt als Fundament und Mittelpunkt einer eigenen Religion aufgestellt worden ist, da an diese die ganze Entwicklung der Religion in allen Generationen und Individuen sich ebenso historisch anknüpft und doch dieses Ganze der Religion und die religiöse Bildung einer großen Masse der Menschheit etwas unendlich Größeres ist, als ihr eigenes religiöses Leben und das kleine Fragment dieser Religion, welches sie persönlich darstellen" (R. 142). Die soziologischen Anschauungsschemata, wie sie aus Schleiermachers früher Beschäftigung mit den Problemen der Gesellschaftsbildung, der Individualität und Gemeinschaft allmählich erwachsen waren, gewinnen dadurch unmittelbar die Bedeutung geschichtsphilosophischer Prinzipien. Die selbständigen religiösen Persönlichkeiten werden als „Mittler" die Quellpunkte und Kraftzentren geschichtlicher Religionsgemeinschaften; die Religionen selbst werden durch die Generationen sich fortpflanzende Erlebnisgemeinschaften und geschichtliche Realisierungen allmählich sich entfaltender Ideen. So vermag Schleiermacher

„die in seinem Wesen gegründete Geschichte des Christentums“ (R. 149) zu entwickeln.

Es drängt sich an dieser Stelle die Beobachtung auf, daß Schleiermacher die Idee des Gemeingeistes und seiner historischen Entwicklung nicht durchzuführen vermag, ohne gewisse extrem-individualistische Positionen aufzugeben. An einer Stelle lesen wir, daß von den unzähligen möglichen Anschauungsweisen jede gleichartig sei und jeder sich um eine solche bildende Kreis — und sei er noch so klein — „ebenso gut eine eigene positive Religion“ darstelle, „als ob er die größte Schule gestiftet hätte“. Dies entspricht der Theorie von der einen unendlichen Religion, die sich in unzähligen gleichwertigen und stets neu ins Leben tretenden Formen realisiert. Der nähere Blick auf die großen geschichtlichen Religionsbildungen läßt ihn dann aber die historische Abhängigkeit als ein wesentliches Moment betonen, so daß sich nun zwischen die unendliche Religion und die subjektiven Individualisationen im Erlebnis die großen geschichtlichen Typenbildungen der historischen Religionen einschieben, denen man angehören muß, um wirklich Anteil an dem lebendigen Strome der religiösen Geistesentwicklung zu haben. Dieselbe Schwankung zugunsten einer höheren Schätzung der Geschichte konstatieren wir, wenn wir einmal hören, daß sich zu den wenigen vorhandenen Bildungen noch unzählige neue gestalten werden und also „mit nichten“ „jeder, in dessen Religion eine Anschauung die herrschende ist, zu einer der vorhandenen Formen“ gehören müsse, und wenn er später von den „bestimmten Gestalten der Religion“ sagt, man treffe „jede Modifikation der Religion in ihnen und jeden Gemütszustand, in welchen nur die Religion den Menschen versetzen kann“, und man müsse sich in sie einwohnen, um zu seiner Individualität zu gelangen [1]).

Die Würdigung der christlichen Religion, die sich wesentlich auf die Darstellung ihrer Zentralidee der Erlösung beschränkt, läßt doch auch erkennen, wie nahe im Denken Schleiermachers

1) Vgl. zu der Spannung zwischen dem Prinzip der „unendlichen Individualisation des Unendlichen in seinen endlichen Erscheinungen“ und dem geschichtlichen Entwicklungsgedanken auch die Ausführungen Süskinds, der in

die religiösen Ideen den soziologischen Problemen liegen und wie stark gerade der Grundgedanke der Erlösung durch den Mittler die Frage der Kirchen und Gemeinschaftsbildung beherrscht. Er scheint genau auf der Grenze zwischen dem theologisch-dogmatischen und dem soziologischen Gebiet zu liegen und in beiden die maßgebende Rolle zu spielen. Wenn Schleiermacher von der „Hauptidee des Christentums von göttlichen vermittelnden Kräften" redet, so bezeichnet er damit zugleich sein soziologisches Prinzip, das sich als grundlegend für seine Anschauungen von aller Gemeinschaftsbildung erwiesen hat. Es ist bezeichnend, daß die Reden eine genauere Auseinandersetzung mit Kirche und Christentum nicht bringen. Das hängt sicherlich zum Teil mit ihrem apologetischen Charakter zusammen, der es nicht ratsam erscheinen ließ, diese vielgeschmähten Größen aus der idealen Umrahmung seiner Religionsphilosophie herabzuholen und in ihrem Werktagskleide kritisch zu prüfen. Anderseits aber liegt es in der Natur der Anschauungen Schleiermachers, daß er sich von dem neuen Standpunkt aus erst allmählich bis zu den einzelnen Merkmalen der empirischen Wirklichkeit hindurcharbeitet. So schließt er sein Werk nicht mit einer Rechtfertigung der christlichen Religion und Kirche in ihren geschichtlichen Formen, sondern seine Gedanken kehren in die Höhe der universalen Betrachtung zurück, um von dieser unanfechtbaren Position aus der verteidigten christlichen Religion einen wenn auch nur relativen Wert zu sichern. „Die Grundanschauung jeder positiven Religion an sich ist ewig, weil sie ein ergänzender Teil des unendlichen Ganzen ist, in dem alles ewig sein muß: aber sie selbst und ihre ganze Bildung ist vergänglich: denn jene Grundanschauung gerade im Zentrum der Religion zu sehen, dazu gehört nicht nur eine bestimmte Richtung des Gemüts, sondern auch eine bestimmte Lage der Menschheit, in welcher ja bis jetzt allein das Universum eigentlich angeschaut werden kann. Hat diese ihren Kreis durchlaufen, ist die Menschheit so weit fortgerückt in ihrer fortschreitenden Bahn, daß sie nicht mehr wiederkehren kann, so

ihnen zwei wohl verschiedene, aber nicht unvereinbare Anschauungen sieht. Süskind, Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. Tübingen 1911, S. 11 ff.

ist auch jene Anschauung ihrer Würde als Grundanschauung entsetzt, und die Religion kann in dieser Gestalt nicht mehr existieren.“ Damit klingen die Töne der ersten Rede wieder an. Die unendliche Religion und der geschichtliche Körper ihrer Verwirklichung, die Menschheit, treten wieder in enge Beziehungen und erscheinen als die geheimnisvollen universalen Träger der göttlichen Kräfte. Die ideale Endzeit, „wo die Menschheit so gleichförmig und ruhig fortschritte, daß kaum zu merken wäre, wie sie bisher durch einen vorübergehenden widrigen Wind etwas zurückgetrieben wird; wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater alles in allem“ (R. 154), sie ist freilich noch unendlich fern; aber der hoffende Blick richtet sich zum Schluß der Wanderung durch die Gebiete der Menschheit und der Religionen auf sie, wie er zu Anfang der Betrachtung sich an ihrem Anblick gelabt und gestärkt hatte: „Möchte die Zeit kommen“, . . . in der man „gemeinschaftlich ins Innere des Heiligtums eindringen könnte, da man sich jetzt nur mit den Vorhöfen in den Elementen beschäftigen muß“ (R. 7). So zeigt es sich auch von hier aus, daß die Religion das Grundelement des Lebensideals Schleiermachers ist, daß die religiöse Anschauungsweise für ihn nicht eine neben anderen, sondern die herrschende ist. Seine Philosophie erweist sich auch hier, unsere methodische Behandlung der Reden rechtfertigend, — um mit A. Titius zu sprechen — „deutlich und offenbar“ als das, „was sie im Grunde stets war, als Religionsphilosophie“ [1]).

So kommt am Schluß der Reden auch wieder Schleiermachers Zug ins Universale zu reinem Ausdruck, wie er seiner ganzen Anschauung als Grundakkord und geheimes treibendes Motiv innewohnt. Er ist nur zur geschichtlichen Einzelerscheinung herabgestiegen, um sie in die weiten universalen und ideellen Spannungen einzufügen, nicht um sich an die Fragen der Praxis, der Organisation und Reform zu verlieren. Er ist erfüllt und wie benommen von dem Zauber der Individualität, ihrer Erlebniswelt und ihrer Entfaltungsmöglichkeiten; die Dinge der Wirklichkeit

---

1) A. Titius, Schleiermacher und Kant in: Schleiermacher, der Philosoph des Glaubens, S. 44.

sind ihm lediglich fließende Formen ihrer souveränen Geistigkeit, aus der er die soziologische Struktur jener mit dem Blick des Geistesmenschen ableitet.

V. Abschluß der Jugendentwicklung Schleiermachers.

Wir haben die Entwicklung der Spannung zwischen den irrationalen, gefühls- und fantasiemäßigen Strebungen des Schleiermacherschen Genius und den verstandesmäßigen, objektivierenden Mächten seiner Zeit und seiner selbst verfolgt; von ihren Anfängen in der kritischen Einzelauseinandersetzung mit Kant bis zu dem Hochflug seiner romantischen Hauptschriften und ihrer neuen Geisteswelt. Um die Pole der Ideen der Individualität und Gemeinschaft bildete sie sich und reifte zu einer eigenartigen Weltansicht mit eigentümlichen Erkenntnismitteln und Methoden, Wertungen und Zielpunklen aus. Nach der Würdigung der Reden steht die Untersuchung der Jugendentwicklung Schleiermachers an ihrem Abschluß.

Allerdings könnte die Frage nach der Bedeutung der „vertrauten Briefe über die Lucinde“ aus dem Jahre 1800 für unsere Fragestellung aufgeworfen und ferner die Erwägung angestellt werden, ob nicht die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ von 1803 in die Jugendentwicklung einzureihen seien.

Die vertrauten Briefe gehören ohne Zweifel dem jugendlichen Schleiermacher zu, sind sie doch das romantischste seiner literarischen Erzeugnisse. Das sittliche Recht des auf die Spitze getriebenen romantischen Individualismus wird hier proklamiert. Die Verteidigung der Lucinde ist zugleich die am meisten polemische seiner Schriften. Dieser Umstand gerade tut aber ihrem Wert als Dokument für seine Anschauungsweise bedeutenden Abbruch. Die Fragestellung und ihre Behandlungsart, Stil und Pathos sind so sehr durch die polemische Absicht bestimmt, daß Schleiermacher der Tiefe und Tragweite seiner Anschauung mit dieser Verkürzung selbst Unrecht tut. Sein energisches Eintreten für die Individualität, ihren Wert und ihr Erleben bringt über die Monologen hinaus nichts Neues. Es ist die in allem Bisherigen entfaltete Anschauungsweise, die hier nur für das spezielle Lebens-

gebiet der Liebe durchgeführt wird. Ihr jedoch in ihrer ganzen Tiefe und inneren Folgerichtigkeit gerecht zu werden, verhindert ihn die unsystematische Kompositionsart der Briefe, vor allem aber die ihn auf Schritt und Tritt begleitende polemische Tendenz. Von selbständiger Bedeutung könnten nur seine Ausführungen über das Verhältnis der Sinnlichkeit zum „mystischen", seelischen Erleben in der Liebe sein, das er von dem umfassenderen Gesichtspunkt der Identität von Natur und Geist aus würdigt. An diesem Punkte aber weist Dilthey mit Recht auf die weit klarere und wertvollere Auffassung hin, die er seiner Ethik später zugrunde legt: die der Durchdringung, Veredlung und Erhöhung der Natur durch den Geist [1]). Wenn Dilthey im übrigen aus den Lucindebriefen das Fazit zieht: „in ihrer begrifflichen Deutlichkeit und Klarheit beweisen sie am besten das Unvermögen des Gedankens der Individualität, die realen Verhältnisse der Gesellschaft richtig zu gestalten" [2]), so möchten wir diese Schlußfolgerung angesichts der Ergebnisse aus den bisher behandelten Schriften mit dem Hinweis darauf ablehnen, daß Schleiermachers Erlebnisindividualismus allerdings über Gedanken verfügte, die den Lebensnotwendigkeiten und den „realen Verhältnissen" in weit höherem Maße gerecht zu werden vermögen, als es dem stark verkürzten Individualitätsgedanken der Briefe nach den Anschein hat. Anderseits erkennt auch Dilthey die erstaunliche Seelenkenntnis und den Spürsinn für die psychologischen Gesetzmäßigkeiten und die sittlichen Regungen des Erlebens an, die dem Verfasser zur Seite stehen.

Sehr andersartige Erwägungen regt die zweite Frage nach der Bedeutung der „Grundlinien" in der Entwicklung der Anschauungen Schleiermachers an. Fuchs urteilt, daß sie „die eigentliche Grundlegung seiner neuen ethischen Prinzipien enthalten" [3]) und weist ihnen damit — mit vollstem Recht — den Platz am Eingang der systematisch-wissenschaftlichen Periode der Reifezeit zu. Es liegt ja in der Natur einer ethischen Prinzipien-

1) Vgl. Dilthey, Leben, S. 502.
2) Vgl. Dilthey, Leben, S. 497.
3) Vgl. E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker, S. 296.

lehre unter kritischem Gesichtspunkt, als welche die Grundlinien aufgefaßt werden dürfen, daß sie ihren Verfasser zur gründlichsten Auseinandersetzung mit allen Problemen der Systembildung nötigt. Die Frage nach der Rationalität aller Erkenntnis erhebt sich damit für Schleiermacher von neuem in dringlichster Form. Konnte er sie als der jugendliche Prophet einer neuen Anschauungsweise aus dem Gesichtskreis seiner romantischen Bekenntnisschriften möglichst zurückdrängen, um der Würdigung der für den landläufigen Rationalismus der Aufklärung unfaßbaren Elemente des Erlebens Bahn zu brechen, so steht er nun, wenn auch in den Grundlinien zunächst als Kritiker, vor der Notwendigkeit, die Verbindung dieser irrationalen Erlebnisbestandteile mit der wissenschaftlichen Form einerseits, mit dem ganzen Umfang der tatsächlichen realen Verhältnisse und Erfordernisse anderseits möglichst vollständig herzustellen. Das Verhältnis von Individualität und Gemeinschaft, das als Symptom und Gradmesser für die Auseinandersetzung zwischen Rationalismus und Irrationalismus diente und dessen innere Logik den jugendlichen Ethiker auf der Bahn seiner prophetisch-romantischen Verkündigung dem Leben entgegenführte, ist nun bis zu einer Ausreifung gediehen, die seine Eingliederung in die Systematik des wissenschaftlichen Systems erfordert. Eine Untersuchung, wie er sich mit den hier neu auftretenden Problemen auseinandersetzt und seine Anschauungen unter ihrem Einfluß fortentwickelt, bedarf einer breiteren erkenntnistheoretischen Basierung, als es die bisherige, wesentlich psychologisch gerichtete Betrachtung erforderte.

2.

Ferdinand Kattenbusch

Studien zur Ethik des Patriotismus I.

Historisches zur Entwicklung des Problems

Was ich im weiteren biete, ist ein Stück aus einer weitschichtigen Arbeit, die ich in der Kriegszeit schrieb. Mich bewegten zwei spezielle Probleme des Patriotismus, das der Pflicht des Sterbens und der des Tötens fürs Vaterland. Daß beides für die Ethik eine sehr ernste Frage sei, ist wenigen deutlich zum Bewußtsein gekommen. Der Krieg verlangt die Willigkeit zu beidem. Die Pazifisten stellen es ausdrücklich in Abrede, daß da von einer Pflicht die Rede sein könne. Ich teile ihren Standpunkt nicht, aber auch ich bin der Meinung, daß die Kriegsbegeisterung vielfach kein sittlich klares Urteil zur Seite hatte. Wollte Gott, daß der Krieg, der als „Weltkrieg" im Gedächtnis der Jahrhunderte lebendig bleiben wird, der letzte gewesen! Aber Frankreich hat uns ja eben erst wieder überfallen und übt durch sein Heer am Rhein, besonders im Ruhrgebiet, so schamlose, grauenhafte Vergewaltigung an uns Deutschen, daß es Hohn wäre schon von Frieden zu reden. In neuen Formen haben wir in unserem Volke von solchen erfahren, die fürs Vaterland, für ihren Gehorsam gegen das, was ihr Vaterland ihnen „vorschrieb", sterben mußten, gemordet sind. Das Problem mit seiner Doppel-

seite ist wieder praktisch. Hätten die treuen Zivilisten, die Beamten, Arbeiter usw., die den Tod riskiert, zum Teil gefunden haben, urteilen dürfen oder gar sollen, daß das „Vaterland“ sie nicht in solche Gefahr zu bringen habe, an sie ein Ansinnen stelle, dem sich zu entziehen sie ein Recht besäßen, wenn kein vom Staate anerkanntes, so ein göttliches, jenes, das von Natur „mit dem Menschen geboren“ werde? Aber ist das Recht des Vaterlands, auch und gerade „vor dem Feinde“, die Treue „bis zum Tode“ zu fordern (was anderes wäre etwa: „freilassen“, anheimgeben, „annehmen“ als freies Opfer!), nicht doch im Ernste in der Ethik zu durchdenken? Und nun gar das Töten fürs Vaterland! Man hört von einzelnen französischen Soldaten an der Ruhr, die desertiert seien, weil sie es nicht über sich gebracht, auf die wehrlose deutsche Zivilbevölkerung zu schießen, mit Mißhandlungen und Töten „auf Befehl“ vorzugehen. Sollte es nicht auch in Frage gestellt werden können, ob überhaupt „Angriffe“ gemacht werden dürften, die Menschenleben vernichten? Allem dem vielen, was sich als problematisch ergibt, wenn man erst ethisch (und gar religiös) zu untersuchen beginnt, liegt sachlich die Frage nach dem religiös-sittlichen Werte des „Vaterlands“ und dem entsprechenden Charakter der „Vaterlandsliebe“ zum Grunde. Aber wie vielgestaltig das Problem überhaupt ist, das in der Idee des Vaterlands aufsteigt, zeigt erst die Geschichte. Ich habe es für meine Person nötig befunden, mich an ihrer Hand zunächst zu orientieren. Es ergibt sich viel Interessantes, im einzelnen noch nicht viel Zusammenhang, mehr in Hinsicht der Vorstellungen vom „Vaterland“ (der Nation, dem Volke), als von der Vaterlandsliebe, dem „Patriotismus“. Ich meine die Hauptmomente, die „Grundlinien“ dessen, was ich als Historiker gefunden habe, bieten zu sollen, ehe ich vielleicht (wer kann heutiges Tages ein literarisches Versprechen geben?) als Systematiker in prinzipielle Erwägungen übergehe. Die Arbeit, die in der Geschichte getan ist, verlangt mit Recht immer vorab ins Auge gefaßt zu werden, ehe unsereiner seinen Gedanken nachgeht. Aus äußeren Gründen lasse ich in der nachfolgenden Darstellung noch beiseite, was ich mir über die Entwicklung der Ideen

vom Völkerfrieden und daneben vom sog. Tyrannenmord (die Grundform der Problematisierung des „Tötens" fürs Vaterland oder für politische Ziele) aus der Literatur zusammengestellt habe.

Ich habe meine Studien begonnen bei Thomas Abbt. Soviel ich sehe, ist er der erste und im Grunde auch der einzige bisher gewesen, der in seiner kleinen Schrift „Vom Tode fürs Vaterland", 1761, mehr als rhetorisch oder aphoristisch, nämlich der Absicht nach wissenschaftlich, „philosophisch", das Thema behandelt hat, das mir im Vordergrunde stand. Er ist's auch, von dem ab — einen Schriftsteller in gewissem Sinne ausgenommen — die Frage überhaupt nach dem Werte des Vaterlands, den Motiven, die es zu Wege bringen, „verlangen", daß man ihm als solchem diene, in Deutschland (ich sage nicht „in deutscher Sprache") literarische Erörterung findet. R. E. Prutz, der im vierten Jahrgang des von Fr. v. Raumer herausgegebenen „Historischen Taschenbuchs" (1846, S. 369 ff.) Abbt eine umfängliche Abhandlung gewidmet hat und sonst hoch genug von ihm denkt, spottet doch darüber, wie pedantisch er in der genannten Schrift verfahre. Abbt behandele den Satz, daß es schön sei, für das Vaterland zu sterben, „nicht anders als einen beliebigen Paragraphen der Wolfischen Logik, der durch Vor- und Nachsatz und a + b und ergo und scilicet, durch alle Vorgänge der damaligen Logik hindurchchikaniert, endlich mühselig erwiesen und mit einem quod erat demonstrandum glücklich eingereiht wird". Das ist in jedem Sinne unbillig geurteilt. Es ist übertrieben, denn Abbt schreibt sehr viel frischer und freier der literarischen Form nach, als Prutz vermuten läßt; ich würde eher sagen, die Schrift sei noch zu deklamatorisch gehalten. Die sachliche Gedankenführung ist ja freilich nach unserem Geschmacke umständlich, aber gemessen etwa an dem, was Wolff selbst in seinen schwerleibigen Werken leistete, vielmehr knapp und einfach. Es ist, meine ich, Abbt als ein Verdienst anzurechnen, daß er eine „Pflicht", die er offenbar selbst im unmittelbaren Gefühle so lebendig gegenwärtig hat, als nur einer der Männer des

„Heldentods“ für „König und Vaterland“, die er vorführt und preist, doch versucht „lehrhaft“ zu begreifen und verständlich zu machen. Er will „Begeisterung“ erwecken, aber eben doch nicht bloß die Gemüter aufstürmen, sondern sie zugleich ideenhaft befruchten [1]). Dabei kommt in Betracht, daß er in einer Zeit schrieb, die in weiten Kreisen noch keineswegs, wenigstens in

1) An Christian Wolff, zu dessen Schule in ihren Ausläufern Abbt ja noch mit gehört, zu erinnern, hat die Forschung über die dem Ideenkomplex „Vaterland“ und „Patriotismus“ zum Grunde liegenden „Begriffe“ kaum Anlaß. Seine Philosophia practica s. Ethica, 2 Quartbände, und sein Jus naturae, 8 Quartbände, die ich durchgesehen habe, bieten überhaupt nichts, was auf jene Begriffe Bezug nähme. Von dem „wichtigen Werk des Natur- und Völkerrechts“, wie er es selbst in der Vorrede nennt, gab er, „damit vieler Nutzen befördert werden möchte“, dasjenige, was „in jenem weitläufig abgehandelt worden“, später „in einer füglichen Kürze“ als Sonderwerk von 920 Seiten (1246 Paragraphen) heraus, 1749. Auch dies Werk war lateinisch geschrieben, ist dann aber von G. S. Nicolai ins Deutsche übersetzt, 1754. Hier findet sich im Zusammenhang mit dem Begriff „Wohnung“ (domicilium) § 1105 wenigstens eine Definition des Vaterlands („das Vaterland ist der Ort, nämlich ein Land oder eine Stadt, in welchem die Eltern, wenn jemand gebohren wird, ihre Behausung haben; da man denn die Absicht auf das Volk, oder auf eine gewisse Gemeinde von einem Volk, dessen Land oder Stadt es ist, hat; von dem Vaterland ist der Geburtsort unterschieden, worinnen einer die Welt erblickt hat, als welches auch außer dem Vaterland geschehen kann. Da man den Geburtsort ohne eine Absicht auf das Volck zu nehmen betrachtet, so giebt er auch einem gebohrenen kein Recht. Hieraus ist klar, daß diejenigen, so von herum schweifenden gezeuget sind, kein Vaterland haben“. Das ist alles, was Wolff vom Vaterlande zu sagen weiß! Doch fügt er noch hinzu: „Weil die Untertanen besonders verbunden sind alle und jede zu lieben (§ 1085) und folglich ein jeder sein Volck lieben soll (§ 974), so muß er auch sein Vaterland lieben“. Dixit. Ich habe in dem Hauptwerk nichts gefunden, das auch nur diesem wenigen zur Seite ginge. Jedenfalls findet sich darin keine irgendwie ernstliche Erörterung über patria und was damit zusammenhängt. Auch in den „Vernünftigen Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben und insonderheit dem gemeinen Wesen“, 1721, [5]1740, kommt das Vaterland, trotzdem auch hier 503 Paragraphen dargeboten werden, nicht vor (dem Krieg ist ein Abschnitt gewidmet). — Auch S. J. Baumgartens „Unterricht vom rechtmäßigen Verhalten eines Christen oder Theologische Moral“ (das Lehrbuch, nach dem er seine „akademischen Vorträge“ hielt, [1]1738) hat kein Wort über das Vaterland.

Deutschland, ein eigenes Vaterland kannte. Zumal ein „politisches" Vaterland hatte man noch kaum, und Abbt ist eben einer der Bahnbrecher für den Gedanken von diesem. Er gibt sich Mühe, zu zeigen, daß nicht nur „die Alten" ein „Vaterland" zu haben und hochzuhalten sich rühmen mochten, auch nicht etwa nur „Republiken", „Demokratien", sondern mindestens auch die Preußen, die Untertanen der „Monarchie" Friedrichs. Durch die ganze Schrift hin kann man verfolgen, wie die Person König Friedrichs und zumal die Art, wie diese im siebenjährigen Kriege hervorstrahlte, ich möchte sagen: als eine „Offenbarung" dessen wirkte, was ein Staat, der durch seinen Führer und Herrscher als innerlich groß sich darstellte, an Wert für das „Volk" bedeute. Die Begriffe „König (Friedrich)" und „Vaterland" sind für Abbt praktisch gleichwertig. Immerhin gibt er zu, daß theoretisch eine Republik es leichter habe, die „Leidenschaft" der „Liebe" zum Vaterland zu wecken als eine Monarchie, aber gerade dabei sieht man, daß das Wort „König" (am liebsten sagt er „mein König") das Gemüt ihm noch besonders beschwingt; ich vermute, daß die spätere sententiöse Zusammenfassung von „König und Vaterland" in erster Linie auf Abbts sehr bald berühmt gewordene, viel gefeierte, viel gelesene Schrift zurückzuführen ist. Ich verzichte darauf ihre Gedanken genauer vorzuführen, Abbts Begriffe einzeln zu analysieren, denn sie sind nicht gerade tief und reich. Die Schrift hat acht „Hauptstücke" [1]). 1. „Von der Liebe für

---

1) Abbts Schrift, so leicht hingeworfen sie erscheint, hat ihren Verfasser doch fünf Monate lang beschäftigt und ist also für eine reif gewordene Leistung zu erachten; sie erschien, bei Friedr. Nikolai, anonym. Die erste Ausgabe (von 1761) ist sehr selten geworden (ich erhielt sie von der Berliner Staatsbibliothek). Nach Abbts Tode veranstaltete Nikolai eine (durchaus nicht vollständige) Sammelausgabe seiner Werke, Berlin und Stettin, 1768 bis 1781 (sechs Bändchen in Taschenbuchformat; schon 1783 erschien ein Nachdruck, Frankfurt u. Leipzig, ein Beweis, wie begehrt Abbts Schriften waren). Eine genaue Vergleichung der beiden Auflagen (in der Gesamtausgabe der 2. Band, 1770) ergab mir, daß die zweite an einigen Stellen, wie angegeben wird, „vermehrt und verbessert" ist, aber es handelt sich höchstens an einer Stelle um einen sachlich einigermaßen belangreichen Zusatz im Texte selbst (Ende des „2. Hauptstücks"). Auch hier tritt nicht etwa ein neuer Gesichts-

das Vaterland in Monarchien"; 2. „Vom Ursprung der Einwürfe gegen die Liebe fürs Vaterland"; 3. „Erste Folge der Liebe für das Vaterland. Sie erteilt den Untertanen des Staats eine große und neue Denkungsart"; 4. „Zwote Folge der Liebe für das Vaterland. Sie äußert sich in allen übrigen Handlungen der Untertanen"; 5. „Dritte Folge der Liebe für das Vaterland. Sie stellt die Nation als ein verewigtes Muster für andere Nationen auf"; 6. „Man beweist, daß die Liebe fürs Vaterland (wenn man nicht den Beistand einer geoffenbarten Religion genießt) am leichtesten die Furcht vor den [so!] Tod bezwinge"; 7. „Ob diese Leidenschaft in den Monarchien mit der Ehrbegierde könne, ja müsse, verbunden werden?" 8. „Wann ehe diese Liebe fürs Vaterland schwärmerisch werde?" Man kann aus den Überschriften schon ersehen, daß Prutz von ihr ein recht schiefes Bild erweckt. Von „Kunststückchen der Schulphilosophie", gar davon,

punkt von prinzipiellem Werte auf. Abbt mag auf irgendwelche Kritiken, die er erfahren hat, Rücksicht nehmen. Oder es sind nur irgendwo gehörte, vielleicht mündliche Einwendungen. Ich bin der Frage nach der Veranlassung des Zusatzes (drei bis vier der kleinen Seiten) nicht nachgegangen. Des weiteren bietet Abbt in der zweiten Auflage eine Anzahl rein stilistischer Änderungen und mehrere neue Anmerkungen (literarische Bezugnahmen und illustrierende Anekdoten). Nikolai wird die Zusätze und Änderungen in Abbts Handexemplar gefunden haben; selbst zugerüstet hat Abbt die neue Auflage nicht mehr. — Neuerdings, d. h. in der Kriegszeit, sind zwei weitere Ausgaben der Schrift veranstaltet worden. 1) Eine anastatische Reproduktion der 2. Auflage, „Xenien-Verlag zu Leipzig", mit einer kurzen Einleitung über „Thomas Abbt u. das Nationalgefühl" von Paul Friedrich, o. J. (1915; recht hübsch). Friedrich erwähnt S. 9 einen „Aufsatz", den er „im Aprilhefte der »Tat«" veröffentlicht habe oder veröffentlichen werde: ich habe es mich nicht verdrießen lassen, festzustellen, daß „Die Tat, Sozial-religiöse Monatsschrift für deutsche Kultur", zwar nicht im Aprilheft 1915, wohl aber im Novemberheft des VII. Jahrgangs, 1915/16 „Neuntes Kriegsheft" einen anderthalb Seiten (S. 706—708) füllenden Artikel von Friedrich über „Thomas Abbts »Vom Tode fürs Vaterland«" gebracht hat; der Artikel ist belanglos. 2) In der Reclamschen „Universal-Bibliothek", Nr. 5807, ist auch, o. J. (1915), ein Neudruck der Schrift erschienen. Auch hier wird die zweite Auflage geboten. Paul Menge hat eine kurze „Einführung in Thomas Abbts Leben und Werke" dazu verfaßt und recht brauchbare Anmerkungen zu den Zitaten bzw. historischen Exempeln, die Abbt beibringt, geliefert.

daß sie „die Leute“ versuche mit „Barbara und Celarent“ in den Heldentod zu „jagen“, kann keine Rede sein. Gerade „logisch“ ist die Schrift gar nicht veranlagt. Sie folgt im Grunde noch bloß dem alten Satze des dulce et decorum est pro patria mori und kämpft gegen Banausen (besonders im 2. Hauptstück: „Für das Vaterland sterben? Lächerlich! Ich werde bezahlt um mich totschießen zu lassen und ich nehme diese Bezahlung an, weil ich sonst kein anderes Mittel weiß anständig zu leben. Aber die Chimäre des Vaterlands macht mich nicht schwindelig“. Man erinnere sich, daß auch Friedrich der Große nur erst ein Söldnerheer hatte). Die positiven Maßstäbe, mit denen Abbt das Vaterland als ein Gut verständlich und den Tod für es „lockend“ zu machen versucht, erheben sich nur wenig über die „geistig“ utilitarische Art, in der auch die beste Aufklärung hängen blieb. Im Grunde handelt es sich darum, daß man beide als ein höchstes „Vergnügen“ begreifen müsse. Ein „Vaterland“, ein „Land“, das an seinem Fürsten, wie Preußen, einen „Vater“ hat, ist wahrlich wert, daß man sich ihm anschließt, und für es zu sterben schafft „unsterblichen Ruhm“. Bedenken, wie das der alten Invaliden, die so oft hernach dafür darben müßten, daß sie den Tod auf dem Schlachtfelde gewagt hätten, sucht Abbt als gegenstandslos bei einem König wie Friedrich hinzustellen. Seine Schrift ist, modern beurteilt, ein Mittelstück zwischen philosophischer Studie und politischem Pamphlet; sie wollte eine wissenschaftliche Leistung sein, nur im Sinne Nikolais (und er war Abbts ganz besonderer Freund, Helfer und Gönner), der verlangte, daß die „Gelehrten“ immer daran dächten, „Nutzen“ zu schaffen. Man beachte im übrigen, daß Abbts Schrift nicht mehr so auf den Gedanken der „Tugend“ gestimmt ist, wie alle Wolffschen ethischen Werke. Nicht zwar als ob Wolff den Begriff der Pflicht (officium) nicht verwertete, er zeigt ihn nur in so eigentümlicher Bindung an jenen andern, daß er (soweit ich gesehen) bloß von der „Pflicht“ zu allen möglichen Tugenden redet. Bei Abbt regt sich die neue Pflichtstimmung, der Kant zu klassischem Ausdruck verholfen hat. Der Pflichtbegriff beginnt sich auf sich selbst zu stellen, wird straffer, verwendungsreicher (wie mir scheint, schon

bei S. J. Baumgarten, Abbts nächstem Lehrer; um eine bewußte Neuerung handelt es sich freilich bei ihm und auch bei Abbt noch nicht). Übrigens sind auch Kants prinzipielle ethische Ideen, d. h. die inneren Maßstäbe für das Ethos („Tugend" und „Pflicht" sind an sich Formen des Ethos, ihren Inhalt gewinnen sie durch das Prinzip, das den Ethiker leitet, die Intuition, die ihm vorschwebt) näher mit denjenigen Wolffs verwandt, das will sagen, wohl auch stärker von diesen abhängig, als man noch meist erkennt. (Vgl. dazu E. Kohlmeyer, Kosmos und Kosmonomie bei Christian Wolff, 1911, S. 168 ff.). [1])

---

1) Abbts Persönlichkeit bietet mancherlei Interesse. Geb. 1738 in Ulm, ist er nur 28 Jahre alt geworden. Hätte er länger gelebt, wäre er vielleicht einer der Großen seiner Zeit geworden, man fühlt sich, wenn man die Vielseitigkeit seiner Interessen und Gaben ansieht, aufgefordert, ihn mit Lessing zu vergleichen. Er gehört sachlich offenbar in die gleiche Reihe mit diesem. Nur Dichter ist er nicht gewesen. Als Literarkritiker, Historiker, Philosoph hat Abbt die größten Hoffnungen erweckt. Eine Zeitlang Theolog, hat er in Halle studiert (seit 1756; Wolff war 1754 gestorben). In erster Linie war Halle damals der Sitz ästhetischer, dichterischer Bestrebungen. Alexander Gottlob Baumgarten (der jüngere Bruder des Theologen Siegmund Jakob), der Begründer der Ästhetik als philosophischer Disziplin, war von dort ausgegangen; er berief den zweiundzwanzigjährigen Abbt an seine Seite als Professor nach Frankfurt a. O. 1760 (dort schrieb dieser seine Schrift Vom Tode fürs Vaterland). Später war Abbt noch Professor der Philosophie in Rinteln und seit 1765 „Regierungs- und Konsistorialrat" in Bückeburg, allwo er aber bereits am 3. November 1766 starb. Es ist für ihn charakteristisch, daß er es in der bloßen „wissenschaftlichen" Tätigkeit nicht aushielt. Überaus fruchtbar war er als Mitarbeiter an den von F. Nikolai und M. Mendelssohn herausgegebenen „Briefen, die Neueste Literatur betreffend"; er trat hier an Stelle von Lessing ein (37 Aufsätze lieferte er in kurzer Zeit; sie sind in die Gesamtausgabe seiner Werke nicht übergegangen. Vgl. hierüber speziell R. Thiele, Th. Abbts Anteil an den „Briefen, die Neueste Lit. betreffend" 1879). Die bisher ausführlichste Darstellung seines Lebens ist die von Edm. Pentzhorn (Gießener philos. Dissert. 1884). Vgl. sonst noch außer der Studie von Prutz (die oben wiederholt berührt ist) den Artikel von F. Pressel, „Allg. D. Biogr." Bd. I (1875). Zu Abbts Verdiensten gehören mit solche um die deutsche Wortschöpfung. In der Wolffschen Schule bemühte man sich ja mit besonderem Eifer um die Verdeutschung lateinischer Ausdrücke (Wolff selber ging mit bestem Erfolg voran, vgl. P. Piur, Studien zur sprachl. Würdigung Christian W.s, 1903. Abbt verdanken wir z. B. die Worte

Es mag einen freuen, daß das Problem, das Abbt sich vorgenommen, d. h. als ein solches erkannt hat, wenn es denn bisher kaum eine literarische Geschichte gehabt hat, von einem zweifellos geistig eigenartig bedeutenden Mann zuerst behandelt worden ist [1]).

Wohlhabenheit, Wandelbarkeit, Truppenzahl, Landeseingeborene, Untat, unsein, ächten u. a.; sein Vorschlag, „Identifizierung" durch „Vernämlichung" wiederzugeben, ist bisher nicht durchgedrungen). — An seine Stelle (wenn auch in etwas anderer Begrenzung der Amtsverpflichtungen) trat in Bückeburg Herder! Dieser hatte eine überschwengliche Totenklage über ihn zu veröffentlichen begonnen: „Über Th. A.s Schriften. Der Torso von einem Denkmal an seinem Grabe errichtet. Erstes Stück", 1768. (S. diese Schrift in „Herders sämtlichen Werken", von B. Suphan, 2. Bd. 1877, S. 249—294. S. bietet auch aus einer nachgelassenen Handschrift das „zweite Stück", S. 295—363, das Herder selbst nicht herausgegeben. Haym, Herder nach s. Leben usw., 1877 u. 80, würdigt den „Torso" eingehend). Herder ist sich bewußt, von Abbt besonders viel gelernt zu haben, er nennt ihn einen „Schriftsteller für die Menschheit", einen „Lehrer des Volks", einen „Weltweisen für den gemeinen Mann". Er würdigt besonders seinen Stil (Haym meint, vielleicht mit Recht, daß er sich und seine Bestrebungen einigermaßen in Abbt „einlege"). Herder wurde von dem Grafen nach Bückeburg berufen, um Abbts Geist seinem Ländchen zu erhalten. (H. Stephan, Herder in Bückeburg, 1905, berührt auch in den „Voraussetzungen" bei dem Herder dieser Zeit — er kam 1770, selbst erst 26jährig dorthin — Abbts Einfluß auf ihn nicht. Im „Torso" rühmt Herder auch A.s Frömmigkeit und Art zu „philosophieren"; es möchte sich lohnen, dem doch einmal nachzugehen, wiefern Herder sich an A. gebildet hat). Daß A. nicht „fertig" war, als er starb, ist klar. Wie möchte uns wohl Herder erscheinen, wenn er schon 1772 in Bückeburg gestorben wäre!? Es ist nicht unwahrscheinlich, daß A. sich zum Staatsmann entwickelt hätte. (An mehr als einer Stelle macht A. in seiner Schrift praktische Vorschläge. Er läßt es sich angelegen sein, den „Monarchien" zu zeigen, wie sie den Republiken in der Weckung von Vaterlandsliebe wohl den Rang ablaufen könnten. Besonders interessant ist, daß er im 7. Hauptstück den Gedanken einer allgemeinen Waffenpflicht der „Untertanen" ins Auge faßt, ihn empfiehlt als bestes Mittel allgemeine Ehrliebe und Bereitwilligkeit zu schaffen, für das Vaterland sich ganz einzusetzen. Er hat diesen Gedanken sogleich in der ersten Auflage ausgesprochen, also ehe er in den Dienst des bedeutenden Grafen von Schaumburg trat, der bekanntlich in seinem Ländchen als erster Fürst eine Art von allgemeinem Militärdienst einführte [etwa angeregt durch Abbts Schrift?! Ein Schüler des Grafen war Scharnhorst]).

1) Ich bemerke zu Abbts Schrift noch das Folgende. Pentzhorn a. a. O.

Ich muß mir wohl, wenn ich an die Sache herantreten will, sagen, daß sie ihr volles Licht nur empfangen werde im Zu-

S. 25 glaubt nachweisen zu können, daß sie von J. G. Zimmermanns „Vom Nationalstolze“ abhängig ist und bringt dafür einige scheinbare Beweise bei. Aber er irrt. Es handelt sich nur um eine allgemeine Anregung geistiger Art, in keiner Weise um die bestimmten Gedanken. Oder höchstens negativ, d. h. so, daß A. sich bewegen läßt, Z.sche Thesen ausdrücklich abzulehnen. In einem Briefe vom 20. Oktober 1765 schreibt zwar Abbt selbst an Z.: „Im Jahre 1759 las ich Ihre Schrift »Vom Nationalstolze« und fand an ihr das erste Modell im Teutschen, wie ich etwas zu schreiben wünschte. Im folgenden Jahre versuchte ich mich nach meinem Muster (Ist „Muster“ zu betonen und geht das auf Z.s Schrift als Vorbild? Oder heißt es soviel wie „in meiner Art“?) mit dem »Tode fürs Vaterland«. Dies ist eine Anekdote zu meinem schriftstellerischen Leben, die ich bisher niemandem gesagt habe, die mir unvergeßlich und wahr ist.“ Diese Bemerkung ist schwerlich auch nur so zu verstehen, daß A. durch Zimmermann zu seinem Thema geführt sei, sondern nach aller Wahrscheinlichkeit bloß dahin, daß ihm ein publizistisches Pamphlet wie das Z.sche „im Teutschen“ noch nicht begegnet war. In A. regte sich angesichts dieses (zuerst sehr knappen und zugleich geistreich gehaltenen) Schriftchens, für das er nur erst im Auslande (bei Engländern und Franzosen: A. war mit deren Literatur, zumal mit Voltaire, sehr bekannt) Parallelen gefunden, der „Wunsch“, ähnlich in das öffentliche, politische Leben mal einzugreifen. — Pentzhorn ist über Z.s Schrift ungenau orientiert. Er kennt sie nur in der vierten Auflage, 1768. Aber A. spricht von der ersten, die 1758 erschien. Diese war sehr viel kleiner (die vierte nennt Z. selbst „um die Hälfte vermehrt und durchaus verbessert“). Im Jahre 1758 war der zumal hernach durch sein Werkchen „Von d. (² Über d.) Einsamkeit“, 1773 (² 4 Bde.! 1784—85) berühmte Verfasser noch unbedingter Republikaner. Als Schweizer (Arzt in Brugg) gehört ihm das republikanische Wesen zum „Nationalstolz“ (möglich, daß A. daran sogleich im 1. Hauptstück gedacht hat!). Hernach wechselte er seine Anschauung soweit, daß er auch „Monarchen“ zu preisen wußte. Dabei hat Abbt ihn inspiriert! (Denn darin hat Pentzhorn recht gesehen, daß gewisse Sätze bei Z. sich auch bei A. finden: nur eben erst 1768, wo A. ja schon tot war.) Die 2. und 3. Auflage der Z.schen Schrift waren nur Neudrucke, s. die Vorrede zur 4., die noch von Brugg datiert ist. Alsbald nachher siedelte Z. nach Hannover über als churfürstlicher Leibarzt. (Vgl. für Zimmermann den Artikel in der Allg. D. Biogr. XLV, S. 273—277; von Ischer, der auch ein Buch über ihn herausgegeben hat, Bern 1893. Pentzhorn kennt nur E. Bodemann, Joh. Georg Zimmermann, Hannover 1878. Diese Arbeit ist durch Ischer überholt). — Auf den Inhalt von Zimmermanns Schrift ähnlich einzugehen, wie auf den von Abbt verbietet mir nicht nur der Raum. Wenn ich sie oben ein „Pam-

sammenhange mit den Gesamtproblemen von Vaterland, Krieg, Liebe, Ehre, Verantwortlichkeit u. a. Einen Teil dieser Themata habe ich wenigstens schon angerührt. Vgl. meine Schriften „Das sittliche Recht des Kriegs", 1906 (zuerst in „Christl. Welt", dann selbständig, mannigfach sachlich bereichert; „Vaterlandsliebe und Weltbürgertum" (Rektoratsrede, 1913; in Theol. Studien u. Kritiken, 1914); „Über Feindesliebe im Sinne des Christentums" (ebenda 1916, auch selbständig). Auch die Studie über „Ehren und Ehre", 1909, darf ich nennen. Ich habe mir überall angelegen sein lassen, die neuere Spezialliteratur zu vermerken und kann darum hier sparsam sein.

Daß der Gedanke vom Vaterland nicht ohne weiteres klar sei, suchte ich in der eben genannten Rede daran zum Bewußtsein

---

phlet" genannt, so soll das freilich nicht etwa ein abschätziges Urteil ausdrücken. Sie hat nur keine direkte Tendenz systematischer oder prinzipieller Art. In der ersten (noch anonymen) Ausgabe hat sie zwei Abschnitte, einen, der den Nationalstolz „auf der bestrafenswürdigen" und einen, der ihn „auf der vorteilhaften Seite" „betrachtet". Als „Vorurteil" (bloß orgeuil) und als „Tugend" (fierté, grandeur d'âme) soll er behandelt werden. So führt Z. zunächst in zahlreichen Anekdoten von allen Völkern der Erde, die er kennt, Lächerlichkeiten ihres Stolzes auf sich selbst vor, um dann zu zeigen, was rechten Bürgerstolz begründen würde: Heldenhaftigkeit, Pflege der Kunst und Wissenschaft, Freiheitssinn. Bei letzterem anknüpfend widmet er dem „Patriotismus" oder der „Vaterlandsliebe" sehr warme Worte. Wo ein Volk sein Vaterland „liebt", ist es zweifellos berechtigt, auf sich als Nation „stolz" zu sein. In „Republiken" kann solcher Stolz am ehesten sich bilden; doch beweist Z. das auch in der ersten Auflage unter Polemik nur gegen „Despoten" (nicht „Monarchen"), offenbar in der Absicht, nur schlicht seine Schweizer auf die rechte Bahn zu führen (man findet Stellen, welche andeuten, daß er in seiner Gegenwart nicht viel Grund zum Stolz auf sie zu haben glaubt). Zimmermann gehört deutlich in die Linie der Aufklärung, die vom Humanismus herkommt: Seine Gedanken sind noch einfach die der Antike. Abbt tritt wenigstens mit einem Fuße in eine andere Linie, die kritische. Er hat eine Empfindung dafür, daß die Vaterlandsliebe ein Problem sittlicher Art sei. „Stolz" auf die Nation, das Volk, das Land sein zu können, dem man angehört, ist auch ihm inneres Bedürfnis, aber er fragt, „warum" das Vaterland ein Wert sei. Er kommt da hart an die Grenze, wo das Vaterland ihm zu einem Wahlwerte wird. Und das bezeichnet freilich die letzte Problematik des Begriffs überhaupt, wie er allerdings noch nicht bemerkt (und was bis zur Gegenwart mehr unbewußt als bewußt die Scheidung der Urteile ergibt).

zu bringen, daß ich ihn mit dem der Heimat verglich und dann zeigte, daß er sein Korrelat habe an dem Begriffe der „Nation", nicht im gleichen Maße an dem des „Volks", der vielmehr mit „Heimat" zusammengehöre.

Ich drückte mich so aus: Die Begriffe Vaterland und Nation seien vorab „geschichtlicher", Heimat und Volk „naturhafter" Art. Natürlich sollte das keine ausschließenden Gegensätze bezeichnen, sondern nur darauf hinweisen, daß der Ton je das eine Mal auf einem Elemente ruhe, welches das andere Mal mehr zurücktrete. Nationen kommen durch Ideen zustande und werden durch solche erhalten, Völker durch die Umstände, den Boden; erstere werden „gebildet", durch einen Willen geschaffen, diese „entstehen", wachsen hervor. So sei auch das Vaterland mehr darauf angewiesen, mit vollem Bewußtsein erfaßt und aufrecht erhalten zu werden, als die Heimat, die jedem angeboren und deshalb in gewissem Sinne nie zu nehmen sei. Beide Begriffspaare haben Beziehungen zu den Ideen von Kultur, Recht, Staat, aber in verschiedenem Maße. Die Nation, sagte ich, habe ihr Dasein lediglich in einem Eigenreiche, das Volk könne ohne ein solches gedacht werden. In der Idee des „Vaterlands" vergegenwärtige ein Volk sich als berufen zu einem Leben als Nation in eigenem Reiche, in Freiheit und soweit möglich gefesteter Macht, seine Interessen wahrzunehmen. Dieses „Reich" sei ihm das Vaterland. Ein Volkstum „kann" sich auch in der Abhängigkeit von einem Fremdherrn, in der Unterjochung behaupten, eine Nation nicht. Wenn das Volk nicht verpflanzt, „deportiert" wird, behält es seine Heimat, auch wenn es politisch in Hörigkeit steht, aber ein Vaterland hat es dann nicht mehr (oder nur noch in der Erinnerung und vielleicht in der Hoffnung auf die Zukunft)[1]. Unser Sprachgebrauch ist ja kein unbedingt

---

1) Das beklagenswerteste Volk in der Geschichte bisher sind die Armenier, waren neben ihnen die Iren. Die Heimat ist beiden ja geblieben, aber in wieviel Not. Ob sie ein „Vaterland" wohl noch einmal zu erhoffen haben? Sie sind beide an Zahl allmählich so klein geworden, daß man sich kaum vorstellen kann, wie sie noch einmal „Reiche" für sich, gar solche, die ihrer alten kulturellen Bedeutung, ihrer „Tradition" gemäß wären, bilden

abgegrenzter. Indem ich mich so äußerte, wie ich in der Kürze soeben es wiedergab, wollte ich darauf aufmerksam machen, daß es gelte sich Rechenschaft zu geben darüber, wieweit Wille und wieweit Gegebenheiten die oberste Gemeinschaft besonderer Art innerhalb der Menschheit bestimmen.

Es fehlt uns noch an einer „Geschichte des Patriotismus",

---

sollten. Das Tragische in ihrer Geschichte ist, daß sie in ihrer Frühzeit eine ungewöhnlich bedeutende Eigenkultur gehabt haben. Nicht ohne ihre Schuld, (natürlich nicht, wo in der Geschichte ginge es ohne Schuld her?!), mehr durch die geographische Lage ihres Landes, ihrer einmal ein Vaterland für sie gewesenen Heimat, sind sie die politische Beute übermächtiger und rücksichtslos eigensüchtiger Nachbarvölker geworden, die sie nach Möglichkeit gerade auch ihrer Eigenkultur beraubt haben; (für Irlands Bedeutung vgl. meinen Aufsatz „Irland in der Kirchengeschichte" in dieser Zeitschrift 1921, S. 1—53, und die dort verzeichnete reiche neuere Forschung). Neben dem Schicksal der Armenier und Iren erscheint das der Israeliten insofern leichter, als sie ihren eigentlich historischen Charakter, den als Religionsgemeinde, gerettet haben und nicht mehr zu befürchten brauchen, daß er ihnen gewaltsam genommen werde. — Daß ich mit meiner Art der Unterscheidung von „Volk" (Heimat) und „Nation" (Vaterland) sprachlichem Empfinden, wenn man erst merkt, daß man sachlich gerade bei politisch-ethischem Reflektieren eigentümliche Differenzierungen nicht vermeiden kann, entgegenkomme, zeigte mir u. a. ein Aufsatz in der (Münchener) Allgemeinen Zeitung, 1918, Nr. 25 „Nord und Süd", wo gewisse Partikularisten darauf aufmerksam gemacht wurden, daß sie mit ihrer Neigung, den Frieden durch Unterwerfung unter diese und jene konkret bezeichneten Forderungen unserer Feinde vor der Zeit zu erkaufen, „vielleicht nicht aus der Gemeinschaft des deutschen Volks", ganz gewiß aber „aus der Gemeinschaft der deutschen Nation" ausscheiden würden. Es handele sich in unserem Kriege einfach und deutlich nicht etwa darum, ob wir Deutschen weltbürgerlichen Ideen zulieb auf irgendein territoriales Recht Verzicht leisten könnten, sondern darum, ob „der deutsche Nationalismus sein Recht neben fremdem Nationalismus haben oder vor diesem bedingungslos die Waffen strecken soll". Es wird hervorgehoben, daß es eine Zeit gegeben habe, wo die „Großmächte" („England, Frankreich ebenso gut wie Rußland") uns Deutsche, solange wir uns „hübsch zu bescheiden wußten", ganz „nett und freundlich" behandelt hätten. Das alles entspricht den Unterscheidungen, auf die ich aufmerksam mache. Ein „Volk" kann freundlichem Willen bei einer Fremdherrschaft begegnen und so seine Heimat und Kultur behalten, ja beides sogar in Schutz genommen sehen. Aber nur um den Preis, selbst nicht, wenigstens nicht im Vollsinn, „Nation" sein und kein eigenes, d. h. selbständiges, selbstmächtiges „Vaterland" haben zu wollen!

d. h. an einer Darstellung der Entwicklung, die die Vaterlandsidee und die Stimmungen bzw. die maßgebenden Gedanken, die sie ausgelöst hat, durchschritten haben. Man unterschätzt leicht die Vielheit der Momente, die in Frage kommen. Am meisten Material bietet bisher der Aufsatz von Rob. Michels, Zur historischen Analyse des Patriotismus (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 36. Bd., 1913 I, S. 14—43 u. 394 bis 449). Vielleicht hätte ich den Aufsatz schon kennen können, als ich meine Rede über Vaterlandsliebe und Weltbürgertum hielt (gar als ich sie veröffentlichte), aber er ist mir erst hernach bekannt geworden. Er ist sachlich durchaus nicht vollständig, wie M. selbst hervorhebt, gibt nur eine Summe vorläufiger Studien wieder; von der Antike sieht M. völlig ab, was er bietet, beleuchtet die Entwicklung vom Mittelalter ab, auch diese jedoch so, daß er wesentlich nur diejenigen Elemente ins Auge faßt, die darauf geführt haben, daß die „moderne" europäische Menschheit sich eine Vaterlandsidee erworben hat, nicht ohne daß er auch zeigt, wie diese Idee neuerdings durch die Sozialdemokratie (die Marxsche Schule) und ihre „internationale" Orientierung wieder in Frage gestellt sei. Der feine schöne Vortrag, den Gust. Roethe (im ersten Kriegsherbste) gehalten „Vom Tode fürs Vaterland" (Kriegsschriften des Kaiser-Wilhelm-Danks, Heft 11; o. J.) geht der speziellen Frage, die ich mir gestellt, weniger nach, als der Titel vermuten läßt; R. zeigt zum Teil auch die Entwicklung der Vaterlands*idee* und gibt dann besonders aus der *Dichtung* Proben der *Begeisterung* für das Vaterland. Michels ist persönlich zweifellos international gestimmt, Roethe umgekehrt so deutschpatriotisch, wie nur irgendwer. Ich benutze das Material der beiden Gelehrten, unter Hinzuziehung dessen, was ich mir selbst beschafft habe[1]).

1) Um das ausdrücklich zu sagen: ich achte im wesentlichen nur darauf, in welchen *bewußten* Reflexionen irgendwie *systematischer* oder *prinzipieller* Art das Vaterlandsproblem, zumal etwa literarisch, aufgefaßt sei. Es wird gewiß mehr als eine hierher gehörige Schrift von mir übersehen sein. Anderseits zeigt sich, daß die *Fragstellungen* noch sehr mit Zufälligkeiten behaftet sind. Unsere *Historiker* haben glänzende Studien, auch zusammen-

Für die Gedanken der Griechen über Staat und Vaterland (πατρίς, πάτρα) s. Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, 1882, 2. Bd., 5. Kap. Nebeneinander stehen bei ihnen Motive, die dem Heimatsgefühl als solchem oder spezifischem Staatsstolze entstammen; der Gedanke, daß die Freiheit das höchste Gut sei, hat ihre Geschichte in besonderem Maße bestimmt. Freilich ist ja die sprichwörtliche, in der lateinischen Form ubi bene ibi patria geläufig gebliebene Redensart bei ihnen entstanden (s. Aristophanes, Plutos V. 1151: πατρὶς γάρ ἐστι πᾶσ' ἵν' ἂν πράττῃ τις εὖ, — hier einem Überläufer in den Mund gelegt, um die Schimpflichkeit solches Grundsatzes zu kennzeichnen). Sie hatten es eben schwer, beim Erwachen abstrakt rationaler Bedürfnisse ihre Schätzung der πατρίς zu rechtfertigen. Sokrates wollte, nicht anders als der Kyniker Diogenes, für einen κοσμοπολίτης gelten. Und höher als bis zur Vergegenwärtigung dessen, der für das Land der Väter gefallen, als eines „ἥρως" haben sie es nicht gebracht. Das aber war, wenn auch in die Sphäre religiöser Empfindung erhoben, doch nur eine ästhetische (nicht ethische) Würdigung. Vgl. noch Fustel de Coulange, La cité antique, 13. Aufl. 1890, Livre III, Chap. III (hier auch die römischen Ideen kurz berührt!) und U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Heroentum (in „Reden aus der Kriegs-

---

fassender Art, über das praktische Werden der deutschen „Nation", das Auf und Ab von Ereignissen, Personen, „Strömungen", unter denen wir ein Reich gewesen und in der Neuzeit „wieder" geworden sind, dargeboten. Ich verweise darauf, ohne da in Wettbewerb mit irgendeinem treten zu wollen oder zu können. (Vgl. als, soweit ich sehe, letzte solche Schrift: P. Joachimsen, Vom deutschen Volk zum deutschen Staat. Eine Geschichte des deutschen Nationalbewußtseins, 1916 [„Aus Natur u. Geist", 511. Bändchen] und die hier S. 129 f. notierte Literatur, darunter vor allem Fr. Meinecke, Weltbürgertum u. Nationalstaat [Geschichte der bezüglichen Ideenentwicklung etwa seit 1740]. Daneben die Gesamtdarstellungen der deutschen Geschichte von K. Lamprecht und D. Schäfer!). Manches Erleben und Geschehen auch größter Art löst keine „Besinnung" auf sein Was und Wozu aus. Der Geschichtsforscher begegnet vielfach instinktiven Strebungen und daneben scheinbaren Zufallsfügungen. Denen nachzugehen, liegt außerhalb der Aufgabe, die ich mir gestellt habe. Ich halte mich an solches, was jeweils auch Aussprache gefunden.

zeit", 1915, Nr. V). Die Römer haben schon gelernt in der Vaterlandsidee Unterschiede zu machen. Sie haben auf der einen Seite den Gedanken der „Humanität" weiter verfolgt als die Griechen, recht eigentlich es als Problem erfaßt, ob und wie man in sich den Weltbürger und Stadtbürger (den homo humanus und homo romanus) gegeneinander abstufen möge, bzw. solle. Das habe ich in meiner Rede von 1913 (a. a. O. S. 425) schon beleuchtet. Hier verweise ich nur darauf, wie bewußt Cicero zwischen „Heimat" und patria im eigentlich maßgebenden Sinne unterschieden hat. S. M. Schneidewin, Die antike Humanität, 1897 (4. Abschnitt: Das Verhältnis der antiken Humanität zu Staat und Vaterland). Cicero kennt eine doppelte patria. Als „germana" (Schneidewin übersetzt „wurzelechte") patria bezeichnet er seinen Heimatort, Arpinum, aber von Atticus zur Rede gestellt, ob ihm denn nicht „die" Stadt, „Rom", mehr bedeute als die Stätte der Kindheit, führt er eigens aus, daß er freilich wisse, wie es neben der patria, in die man „geboren" worden, eine andere höhere, ja auch liebere gebe, diejenige, in die man „aufgenommen" sei, die civitas, und daß diese der wahrste Gegenstand des Pflichtbewußtseins, einer Treue bis zur Bereitschaft für sie zu sterben, sein müsse. Der Römer hatte ja weniger Anlaß als der Grieche, an Wahrung der Freiheit (nach außen!) wie ein besonderes Gut zu denken. Er reflektiert auf die Pflicht, den „leges" treu zu sein. Cicero bringt manche Reflexionen über rechte Selbsterziehung zur „Förderung" der patria. Ihm steht nicht so sehr der Tod, als das „Leben" für das Vaterland vor Augen. Dem bewußten „Römer" war es auch nicht genug, sich das Sterben für es einfach als dulce et decorum vorzustellen, sondern er fragte, wenigstens in der Zeit ruhiger Erwägungen, ausdrücklich erst, cui bono solches Sterben geschehe, ob bloß im privaten Interesse der überlebenden Mitbürger, oder in welchem weiteren, höheren. Und da griff dann die Idee der humanitas und ihr Verhältnis zur „urbanitas" ein, d. h. letztlich die Idee vom orbis terrarum als organisiertem, in „Rom" das Zentrum, seine „lux" besitzendem ein.

Das Mittelalter, meint Michels, habe kaum die Motive der Vaterlandsliebe gekannt, geschweige mit Bewußtsein solche Liebe selbst gehegt. Das ist gewiß richtig, wenn man das Hängen an der Heimat, das zum Teil auch mit Bewußtsein „Deutschland“ galt (so doch deutlich und stark bei Walther von der Vogelweide!) beiseite stellt. Roethe zeigt, daß die Übersetzung des Worts „patria“ Schwierigkeiten bereitet habe. „In alten Glossen sagt man dafür etwa »Heim, Heimat, uodal = adliges Stammgut«“. In mittelhochdeutscher Zeit sei freilich unser heutiges Wort „Vaterland“ aufgetaucht, aber lebendig sei es nur geworden in der geistlichen Rede als Bezeichnung des Reiches (des „Landes“) unsers „Vaters im Himmel“. In den Städten entwickelte sich zuerst so etwas wie „Stolz“ auf die Heimat in politischer Weise, „Munizipalismus“ nennt Michels das. Daneben die „Mannentreue“ hervorzuheben (die ja vom alten Hildebrand an ihre großen, „heroenhaften“ Vertreter hatte), geht kaum an. Denn das „Vasallentum“ des Mittelalters war kaum noch auf den „Herrn“ (König, Lehnsherrn) als „Person“ eingestellt, sondern wurde als bloß rechtliches Verhältnis gedacht, dessen (sachlichen) „Verpflichtungen“ man sich, wenn es ging, oft ohne Bedenken entschlug. Daß es daneben eine Heimatsliebe gab, die zu freiem Opfertode bereit war, zeigt Winkelried in der Schlacht von Sempach (die Größe seiner Tat ging freilich erst einer späteren Zeit auf [1]). Wo wir das „Vaterland“ stehen

1) Man kann neben Winkelried auf die Jungfrau von Orleans (verbrannt 1431) verweisen und doch auch aus der Städtegeschichte Beispiele von todeswilligem Patriotismus bezeichnen. Ob es übrigens jetzt sicher ist, daß Winkelried für eine geschichtliche Persönlichkeit gelten muß? Roethe verweist, S. 15, darauf, daß das Sempacher Lied „grob und schwach“ die eigentliche Schlachtszene und ihren Höhepunkt, die Tat Winkelrieds, „abtue“. (Neben Winkelried darf „der Tell“ gestellt werden Als mehr symbolische denn historische Figur ist er für schweizerische frühe Vaterlands-[Freiheits-]liebe sogar eigentümlich beweisend. Auch Winkelried scheint mir als „dichterische Schöpfung“ dafür fast eher ein Zeuge, wie als zufällige wirkliche Persönlichkeit. — In dem „Neuen Liede auf die Sempacher Schlacht“, das R. v. Liliencron im Hist. Taschenbuch, 5. Folge, 6. Jahrg., 1876, S. 258 ff. herausgegeben und beleuchtet hat, einem Liede, das ihr unmittelbar gefolgt zu

sehen, sah das Mittelalter, als der Gedanke der himmlischen patria in die irdischen Verhältnisse einzudringen begann, das „Reich Christi", die Kirche stehen: ein „ethnisches Solidaritätsgefühl" löste sich da nicht aus, aber ein „christliches", immerhin auch mit politischer Wirkung. Denn die Kreuzzüge sind von diesem Gefühl getragen. Der Sarazene (von bestimmter Zeit der Türke) als „Erbfeind des christlichen Namens" erweckte zuerst eine Art auch von politischem Einheits- und gemeinsamem Opferwillen. Die Kämpfe der christlichen Völker unter sich waren und blieben rein dynastischer Art. Eine „Schmach" bedeutete es keinem „Volk" unter (christlich-)fremdvölkischer Oberherrschaft zu stehen. In den Kämpfen der Fürsten stehen Landsleute als „Feinde" widereinander, ohne im mindesten darin auch nur eine Ungehörigkeit zu sehen. Selbst als (zuerst in Frankreich, seit Philipp IV. dem Schönen, † 1314, zumal seit Ludwig XI., 1461—83) sich volksmäßig „nationale" Staaten zu bilden begannen, war die etwaige Betonung des „Rechts" auf Selbständigkeit, noch ohne eigentlich völkisches Gemeingefühl, eine Sache bloß der Fürsten. Die erste Volksbewegung als solche war die hussitische: da standen „Tschechen" und „Deutsche" widereinander [1]). In der zweiten Hälfte des Mittelalters entwickelten

---

sein scheint, kommt Winkelried nicht vor! Aber der allgemeine Charakter des Lieds macht das vielleicht belanglos).

1) Einer Untersuchung wird es einmal wert sein, wiefern die Zeit der Reformkonzilien schon von patriotischen Stimmungen getragen war. Die itio in partes nach nationalen Gruppen, die in Konstanz beschlossen wurde, scheint mir doch mit auf solche Stimmungen zu deuten. Dietrich von Niem (gest. 1416), vollends Gregor von Heimburg (gest. 1472), sind, soweit ich sehe, nicht nur von „kirchlichem", sondern auch (Heimburg sogar vorab) von „deutschem" Empfinden der Kurie gegenüber erfüllt gewesen. — Es hat mit dem Deutschgefühl im Mittelalter (z. B. dem der Hansaleute, die überall sich als Kolonie absonderten, besonders ihre Eigengerichtsbarkeit durchtrotzten), wie es scheint, die Bewandnis, daß es eine Art von instinktivem Überlegenheits- oder Herrengefühl war. Ein solches hat angehalten bei uns bis in den Dreißigjährigen Krieg. Da ist es uns abhanden gekommen. Der mittelalterliche Deutsche zeigt Selbstbewußtsein ohne Reflexion, ähnlich dem Angelsachsen unserer Tage. Was ist da der tatsächliche Untergrund? In bewußter antithetischer Gestalt tritt es äußerst selten auf (etwa, und wohl am

sich die Volkssprachen zu Literatursprachen (nur die Akademien, unter den „Völkern“ nur die Ungarn, blieben beim Latein!), das schuf weitere Vorbedingungen für „nationale“ Zusammenfassungen und Gegensätze, die in der Reformationszeit denn auch schon kräftig zutage treten. Roethe zeigt besonders (aber auch Michels weist darauf hin), daß der Humanismus dafür von eigentümlicher Wichtigkeit war. Denn er lehrte an den „großen“ alten Völkern, ihrem Selbstbewußtsein, ihrer Vaterlandsliebe, die abendländischen Völker, ihrer eigenen „großen“ Vergangenheit zu gedenken. Deutschland lernte auf dem Umweg über das alte Rom das „neue“ in seiner „Unwürdigkeit“ erkennen. Luther und Hutten begegneten sich in der Betonung des Wertes „deutschen“ Wesens wider „welsches“. Politisch wurde dieses Nationalgefühl, diese „Vaterlandsliebe“ (das Wort „Vaterland“ wurde damals „säkularisiert“, allerdings bei uns noch nicht ausgemünzt [1])). Dagegen ist Niccolò Machiavelli, der große Florentiner, derjenige, der zuerst gerade auch politisch für sein „Vaterland“ die Forderung nach „Freiheit von den Fremden“ (den Spaniern!) erhob, und der Venetianer Paruta rief sein Volk zum „nationalen“ Zusammenschluß („Föderation“ aller ita-

---

stärksten, bei Walther von der Vogelweide!). Vermutlich hängt es mit der Übernahme des „römischen Imperiums“ zusammen. Vielleicht auch war es ein Ausdruck gewissermaßen von Gesundheitsgewißheit. Als „gesund“ empfand der mittelalterliche Deutsche sich körperlich und seelisch. Darum auch seine „Verhältnisse“. Er war zufrieden, seiner Heimat froh! Besonders zu beachten ist die Freude der Deutschen an ihrem Rechte. Die Übernahme des römischen Rechts hat uns unsäglich geschadet! Sie hat uns national entnervt! So haben jetzt neu auftretende Impulse zu nationalem Bewußtsein, zu Patriotismus nicht voll wirken können.

1) Oder allenfalls von Jakob Wimpheling, dem Elsäßer, der ja wohl der erste ist, welcher gegenüber „gallischem“ Gelüste betont und (in seiner Weise) aus der Geschichte bewiesen hat, daß das linke Rheinufer als „deutsch“ anzusehen sei, die Grenze gegen Frankreich erst bei den Vogesen liege. Vgl. seine „Germania ad rem publicam Argentinensem Tutschland zu Ern der Statt Straßburg und des Rinstroms“, 1501, ergänzt durch „Epitome rerum Germanicarum usque ad tempora nostra“. (Über Wimpf. s. den Art. von Hermelink PRE.[3] XXI, 1908. G. Wolf, Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte I, 1915, S. 321 ff.)

lienischen Staaten) auf. (Auch Luther ist dem Gedanken erschlossen gewesen, daß es darauf ankomme die Deutschen als „Deutsche“ in Einigkeit zu bringen.) Die Reformation hatte im weiteren Verlaufe dann doch die Wirkung, daß die völkischen Gemeinschaftsgefühle als solche zurücktraten hinter den konfessionellen [1]). „Protestanten“ und „Katholiken“, gleichgültig welcher „Nation“, empfanden sich jetzt als solche als zusammengehörig. Nicht die Volksgenossen, sondern die Glaubensgenossen fühlten sich innerlich verbunden: In anderer Form also wiederholte sich die Stimmung der Zeit der Kreuzzüge. Freilich doch eigentümlich gebrochen. Denn so konfessionell gebunden sich die Politik nach innen gestaltete, so „frei“, bloß dynastisch interessiert, hielt sie sich nach außen. Bündnisse von Konfessionsgegnern wider Konfessionsgenossen waren seit dem Beispiel, das Moritz von Sachsen im schmalkaldischen Kriege gegeben hatte, an der Tagesordnung. Das Söldnertum

1) Daß das mit einem Abgleiten des sporadisch werdenden Nationalgefühls im Mittelalter zu kirchlichen Empfindungen zusammenhängt, kann man bei Arn. Berger, Die Kulturaufgaben der Reformation, [2] 1908, S. 42 ff. erkennen. B. zeigt, wie seit dem 13. Jahrhundert der „landeskirchliche“ Gedanke sich ausbildet und in Deutschland den sich regenden „nationalstaatlichen“ überwuchert. — Die Herausbildung differenzierten Wertgefühls der christlichen Völker unter sich ist noch kaum als historische Frage untersucht. Bei Zimmermann (vgl. oben S. 88 Anm.) sieht man ja, daß er wenigstens zu wissen glaubt, die Völker hätten „alle“ ihren „bestrafenswürdigen“ Nationalstolz widereinander. Er exemplifiziert u. a. darauf, daß die Schweizer jeden „Ußbürger“ (jeden, der nicht in der Schweiz „Bürger“ sei), die Franzosen den „étranger“, in diesen Ausdrücken ohne weiteres als „geringeren Menschen“, als „Barbaren“, hinstellten. Ist das nun alte atavistische Stimmung „noch“ aller Europäer dem „Fremdling“ gegenüber? Oder ist es eine erst spät (nach der Reformation etwa?) zustande gekommene „Erwerbung“ der Völker? (Seit wann reden wir in Deutschland von „Ausländern“? Und war dieser Ausdruck bei uns wenigstens im Ursprung mit geringschätzigem Nebensinn verbunden?) Das frühe Mittelalter hat unter christlichen Völkern den „Wert“ höchstens nach chevaleresken Gesichtspunkten differenziert. Die Fortdauer der Idee vom imperium romanum neutralisierte das Nationalgefühl, schuf Internationalismus, „Weltbürgertum“. (Das sieht man z. B. bei Dante: De monarchia.) Man hatte unter Umständen leidenschaftliches Heimatsgefühl (Heimweh). Aber das Nationalgefühl involviert viele Momente, die mehr ausdrücken, als daß die andern Völker einem „fremd“ seien. Es hat (bisher)

vollends wurde „national“ so empfindungslos, wie nur je. Zumal auch in den höchsten Stellen: protestantische Feldherrn dienten katholischen Fürsten wider protestantische Glaubensgenossen, und umgekehrt. Der Dreißigjährige Krieg sah den Höhepunkt dieses Unwesens. Eben er brachte in seiner zweiten Hälfte dann doch einen Umschwung. Denn da erwachte in Deutschland in weitern Volkskreisen ein Verständnis dafür, daß neben (wenn nicht vielmehr über) der Konfession die „Nation“ stehe und, jedenfalls so gut wie jene, „gerettet“ werden müsse! Bis an den Dreißigjährigen Krieg heran hatte (ein kaum genug gewürdigter Vorzug unserer Geschichte) kein Teil des deutschen Volkes je eine politische Fremdherrschaft über sich gesehen. Zu Ende desselben waren an allen Grenzen Stücke deutschen Landes einer solchen ausgeliefert. Das wurde doch zum Teil schmerzlich, ja als Schmach empfunden. Und in den dem Reiche verbleibenden Teilen begannen „politische“ Ideen der Einigung und Festigung sich zu regen. (Grimmelshausen bringt im Simplizissimus sogar den Gedanken eines völkischen Parlaments zur Sprache) [1]. Frank-

---

immer Konkurrenzempfindungen im Hintergrunde. Ob es erst mit den dynastischen Rivalitäten seine durchherrschenden Momente ausbildete?

1) Grimmelshausen sollte einmal eigens darauf ins Auge gefaßt werden, was er an politischen und religiösen Ideen äußert. Seine Schriften sind keineswegs einfach und bloß „Romane“ d. h. Erzählungen mit dichterischem Selbstzweck. Sie wollen ganz offenbar auch belehren und sind nicht ohne mannichfaches Interesse für denjenigen, der die Stimmungen und Gedanken kennen lernen will, die der Dreißigjährige Krieg auslöste und hinterließ. Holl hätte in seiner vortrefflichen Schrift über „Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus“ (1917) Grimmelshausen (den er keineswegs übersieht) noch manchen Zug ablauschen können. Der Simplizissimus kommt nicht allein in Betracht. Aus ihm entnehme ich obige Notiz dem 3. Buche, 4. Kap. (Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. u. XVII. Jahrhunderts Nr. 19—25, S. 209 ff.). Die ganze Idee des „deutschen Helden“ hier ist höchst eigentümlich. Die „Parlaments-Herren“, die er „auß allen Teutschen Stäten paarweiß samlen, und die Vorsteher und Väter seines Teutschen Vaterlandes nennen wird“, werden diesem helfen, Deutschland zum Kulturmittelpunkt der ganzen Welt zu machen. Er wird das „römische Kaisertum“ im Vollsinne wiederherstellen. Die „christlichen Könige“ (Westeuropas) werden sich dem deutschen Kaiser dann

reich und England überholen freilich Deutschland weithin in dieser Zeit in Form nationaler Zusammenfassung. Der merkantile Konkurrenzneid begann dabei seine nationale Rolle zu spielen!

In den genannten beiden Ländern ist zuerst der einheitliche Staatsgedanke durchgedrungen. In Frankreich war es der „König" (Ludwig XIV.), der das höchst real empfundene Symbol der Volksgröße wurde: 1709 erlebte Frankreich es zuerst (im spanischen Erbfolgekrieg), daß das ganze Volk in spontaner Willigkeit sich Opfer an Geld und in der Lebenshaltung auferlegte, um es dem Könige zu ermöglichen „durchzuhalten". Es entwickelte sich sogar bereits ein überreiztes Eigenbewußtsein der „Franzosen" als solcher, selbst in der Kunstpflege! Im damaligen Frankreich kam es gleichzeitig, wenn auch nur vereinzelt zur Erfassung des Gedankens vom Vaterlande so, daß der Fürst als „Individuum" unterschieden wurde von seinem symbolischen Charakter, die letzte, tiefste Liebe des Volks müsse der „patrie" gelten, nicht dem „roi": Fénelon![1]) In England wurde die „Verfassung" (das Parlament) im 17. Jahrhundert der Volks-

alle freiwillig unterstellen. „Und alsdann wird, wie zu Augusti Zeiten, ein ewiger beständiger Frieden zwischen allen Völkern in der ganzen Welt sein." Man könnte sagen, Grimmelshausen wolle gar nicht ernst genommen sein. Seine politischen (kulturellen, hernach auch religiösen) Ideen lege er ja einem „Narren" („Phantasten"), d. h. Irrsinnigen, der sich für Jupiter hält, in den Mund. Aber das hieße seine Absicht doch durchaus verkennen. Eher ist zu sagen, Gr. wolle deutlich machen, daß er „natürlich" nur ein Ideal zeichne, eine Art von Utopia, er „erwarte" keineswegs jenen „Helden", aber gerade ein solcher tue not. (Der Simplizissimus geht bekanntlich in eine Art von Robinsonade aus. Dieser Abschnitt, wie übrigens mehr als einer auch in dem Hauptteile der Schrift, ist besonders für die religiöse Signatur der Zeit belangreich.)

1) In den Nouveaux Dialogues lehrte dieser das den Dauphin! Michels hebt hervor, daß man sonst in der französischen Literatur der Zeit kaum das Wort „patrie" finde: alles nationale Gemeingefühl und Hochbewußtsein kreiste sogar im Ausdruck um den König. (Die Zusammenfassung „König und Vaterland" ist also nicht in Frankreich entstanden!) Nach Michels „verlangte" Heinrich IV. alle „französisch redenden" Lande für sich. Ludwig XIV. war es dann, der den Gedanken ergriff, „er" oder „Frankreich" besitze ein Recht, sich alle Lande „wieder anzueignen", die ihm je „gehört" („Reunionskammern"). Die ersten Erscheinungen des annexionistischen, imperialistischen Patriotismus!

stolz. Soviel ich weiß, ist in diesem Lande die erste literarische Studie über den Patriotismus und zwar ausdrücklich unter diesem Titel erschienen. Sie erschien zuerst anonym, 1750: „Lettres on the Spirit of Patriotism, on the Idea of a Patriot King and on the State of the Parties at the accession of King George the First", drei Abhandlungen, die man politisch-philosophische Studien nennen kann[1]). Der Verfasser war Henry Saint-John, Lord Bolingbroke (die Schrift erschien 1751 auch französisch, hier nicht mehr anonym). In den „Briefen" ist alles speziell auf englische Verhältnisse eingestellt, aber doch so, daß der Schreiber (es sind Abhandlungen, die nur die Form von Briefen haben, wie die Vorrede angibt, als private Auseinandersetzungen gedacht, dann durch Indiskretion in weitere Kreise gelangt und schließlich vom Verfasser selbst „authentisch" veröffentlicht) prinzipielle Erwägungen, im Anschluß besonders an mannigfaltige historische Beispiele vorab (das entspricht der Bildung und dem Geschmack der Zeit) aus dem Altertum (daneben doch reichlich auch aus der englischen Geschichte) zur Grundlage macht. Bolingbrokes Gedanken sind nur auf das innere Leben des Volks gerichtet. „Patriotism" ist ihm vor allem da die Wahrung der „liberty". Der Gedanke von „innerer Freiheit", d. h. besonders einer begrenzten Fürstengewalt, ist ja nicht bloß England eigen gewesen oder geworden. (Man denke

1) Ich habe mich überzeugt, daß Abbt diese Schrift nicht kennt oder jedenfalls nicht benutzt. Ob das Wort „Patriotismus" nicht englischen Ursprungs ist? Französischen scheint es nach dem, was ich in voriger Anmerkung berührt, nicht zu sein. (Die Engländer sprechen bekanntlich nicht gerade viel von ihrem „fatherland", sondern gemeinhin von ihrem „country". Abbt gibt seiner Schrift als Motto die Verse von Addisons Cato mit: „what pity is it that we can die but once to serve our country". Also selbst in dieser, nebenbei bemerkt, nicht gerade tiefsinnigen, eher sentimentalen Bemerkung nicht etwa „fatherland"). — Die Griechen haben schon das Wort πατριώτης, aber nur im Sinne von „Landsmann" (oder „einheimisch": ἵπποι πατριῶται, Xenophon, Kyrop. 2, 2, 26). Die Römer haben die Form patrioticus gebildet (Cassiodor, Var. 11, 1: responsio patriotica = Antwort in der Muttersprache): „patriotismus", das Wort haben sie so wenig als die Griechen.

an die sog. „deutsche Libertät", die ständischen Rechte dem Kaiser gegenüber.) Aber England entwickelte das spezifisch innerpolitische „Parteiwesen", die nicht bloß ad hoc, sondern gewissermaßen als „Einrichtung" sich bildenden Scheidungen im Volke, unter den Parlamentswählern, zum Kampfe um die Richtung, die die „Gesetzgebung" und die „Regierung" innehalten solle. Hier hat Bolingbroke dem Patriotismus, dem Gedanken vom Vaterlande und seinen Belangen, ein neues Motiv eingefügt und einen weithin wirkenden Richtungsstoß gegeben. Daß Parteien im Volke (in England) bestehen, ist ihm eine Tatsache, die er als gegeben hinnimmt. Aber es kommt alles darauf an, daß Parteien (das Land hatte seit dem 17. Jahrhundert insonderheit die beiden historischen Gruppen der Whigs und Tories) sich gegenseitig kontrollieren und möglichst oft ablösen in der Regierung, nur dann wird Partei-Tyrannei vermieden. Die „Idee" eines „patriotischen Königs" ist die eines solchen Monarchen, der sich selbst über den Parteien zu halten weiß und es verhindert, daß die parties zu „factions" werden. Zu oberst gehört zum rechten „König", daß er das Gedeihen des Gesamtvolks im Auge behält, wenn die Parteien nur ihr Sonderinteresse im Auge haben sollten. Der König soll dem Volk seine Gemeingüter zu wahren bedacht sein. Bolingbroke weist energisch auf das Handelsinteresse hin als ein für England besonders unveräußerliches. „Die Freiheit der See", „die Macht auf der See" war schon ein populäres Schlagwort. Rule Britannia, Britannia rule the waves, Englands bekannte stolze Nationalhymne, war schon gedichtet (1734, von J. Thomson, komponiert 1740 von Th. A. Arne). B. ist es, der den Gedanken der „patriotischen Partei- und Königspflichten" geschaffen hat. Ob er Fénelon gekannt hat?[1])

---

1) Man wird Bolingbroke den Vater der Theorie einer „inneren Politik" nennen müssen. Sein zweiter Brief (bei weitem das Hauptstück, S. 61—314 der bezeichneten Ausgabe, die im ganzen 338 Seiten hat) erinnert durch seine Überschrift an Machiavellis „Principe". Nur daß M. überwiegend an „äußere Politik" denkt und der Begründer (bis zur Stunde der Hauptmeister) der Theorie von ihr ist. B. beruft sich zum Teil ausdrücklich auf ihn. Aber er macht auch bemerkenswerte Vorbehalte, besonders in

Frankreich und England haben wesentlich gleichzeitig im Volksbewußtsein vom Staatstum aus eine Einheit geschaffen.

---

der Richtung, daß der Fürst „virtue“ nicht bloß vortäuschen dürfe (bzw. „solle“, wie M. ausführt), sondern haben müsse (S. 107 ff.). Er ist durchaus auf Hebung des Volslebens, seiner Gesamtart, zumal seiner politischen Sittlichkeit bedacht. In der Gegenwart sieht er alle Art von corruption im öffentlichen Leben Englands. Von früh auf politisch tätig, war B. auf die Seite der Tories getreten. Aber je länger je mehr kam er zu der Überzeugung, daß die alten Parteien sich überlebt hätten! So ist er im Grunde ein Gegner des Parteiwesens. „Party is a political evil (and faction is the worst of all parties)“, bemerkt er einmal (S. 41), aber freilich, er sieht kein Mittel, dasjenige sicher zu erreichen, was ihm als wahre „Gesundheit“ des Volkslebens vorschwebt: eine gesicherte Freiheit, zumal der gesinnungsmäßigen Haltung aller Politiker jeder neu auftretenden praktischen Aufgabe des Staats gegenüber. „Liberty“ ist B.s zweites Wort, sein catonisches Ceterum censeo. Der Patriot king ist derjenige „charaktervolle“ König, der der rechten „liberty“ seine „Gewalt“ dienstbar macht. Das „wahre Bild“ eines von einem „patriotischen“ König beherrschten „freien“ Volks ist ihm (S. 141) das einer „patriarchal family, where the head and all members are united by one common interest and animated by one common spirit“. S. 94 nennt er „ease, security, honour, dignity“ als das common interest eines Volks. Michels meint B.s Idee über die Parteien dahin deuten zu sollen, daß er zu jeder Zeit eine „Opposition“ fordere, sofern die Staatsaufgaben immer nur durch verschiedenerlei, ja entgegengesetzte Mittel zu lösen seien; die Tories hätten nach B. die „Pflicht“ das Bestehende zu verteidigen, die Wighs es anzugreifen. Ich entsinne mich nicht, so konkret zugespitzte Ideen in den „Lettres“ gefunden zu haben, möglich, daß B. sich an anderm Orte mal so ausspricht. Sehr weit steht seine politische Grundidee ab von der modern „parlamentarischen“ (er vertritt etwa die Anschauung, die man heutiges Tags im Unterschied davon die „konstitutionelle“ nennt; er versucht offenbar Demokratie und Aristokratie zusammenzufassen!). Bemerkenswert ist die Energie und Klarheit, mit der B. sich S. 175 ff. über das Interesse Großbritanniens an „trade und commerce“ ausspricht. Die prosperity steht ihm durchaus neben der liberty, S. 69. Er reflektiert ernstlich über die Erforderniße, die Vorzüge und Gefahren der „insularen“ Lage, des Klimas und Bodens seines Landes, vergleicht Großbritanniens Situation dabei mit der Frankreichs und Hollands. Er strebt schon deutlich an, England die Rolle eines „arbitrator of differences“ zwischen den europäischen Staaten zu sichern; ja wir finden bei ihm schon (S. 184) den Ausdruck, England müsse und könne der „preserver of balance“ in dem general system of power in Europe sein. B.s Ideal ist Königin Elisabet, diese habe es vermocht, ihre königliche „Gewalt“ aufrecht zu erhaltev und dem Volke doch die volle „Frei-

Einen Unterschied macht immerhin das aus, daß in Frankreich das Volk sich wesentlich in dem Begriff der Untertanschaft

---

heit“ zu gewähren. Seither ist nach ihm Englands constitution im Grunde immer bedroht gewesen. — Vgl. den Artikel über Saint John in Dictionary of National Biography, Bd. L, S. 129—144. Die „Lettres“ tragen Daten der Jahre 1736 und 1738; wenn das Dictionary als Ausgabejahr 1749 angibt, so stimmt das nicht zu dem Titel, der MDCCL bietet (1749 mag die unberufene, von Pope veranstaltete Ausgabe erschienen sein). B. starb 1751. — Der Artikel des DNB gibt eine gedrängte Übersicht über B.s Leben und zwar in bezug auf alle Daten und Fakta, wie ich vermute, tadellos. Man gewinnt jedoch durch ihn keinen wirklichen Eindruck von B., weder von seiner Persönlichkeit, noch seinen Ideen. B. ist als Politiker durch vielen Wechsel hindurchgegangen; er hat darin Ähnlichkeit mit dem älteren Shaftesbury (dem Minister Williams III.), an dem er sich auch gebildet haben mag (von dem jüngeren, dem Philosophen, gest. 1713, dürfte er auch beeinflußt sein!). Aber er war als Außenpolitiker doch charakterloser. Gerade er ist einer der Schöpfer der völlig amoralischen Außenpolitik Englands, die bis heute ungebrochen ist und dem Lande ja seine „Größe“ geschaffen hat. Right or wrong, my country, das war unzweifelhaft für ihn als Außenpolitiker der einzige Leitstern. Um so bemerkenswerter, daß er als Innenpolitiker (wenigstens als er, sehr wider seinen Willen, Muße hatte) anscheinend ehrlich auf virtue dringt! Interessant, daß der moralische „cant“ schon in seiner Zeit ein ausgeprägtes Stück des englischen Patriotismus dem Auslande gegenüber ist. Auch B. stritt, als er half Hollands Seemacht durch Treulosigkeit zu vernichten, für die „Gerechtigkeit“, das „Recht“ usw.! Nebenbei: man vergleiche einmal Englands Nationalhymne Rule Britannia (H. O. Lange, Ausländischer Liederschatz, S. 34 f.) mit unserem Liede „Deutschland, Deutschland über alles“. Sie stellt sich vor, daß England in seiner Freiheit und Stärke den anderen Nationen „Furcht und Neid“ einflößen werde, denn gleichtun könne es ihm keine:

2. The nations not so bless'd as thee
   Must in their turns to tyrants fall,
   While thou shalt flourish great and free,
   The dread and envy of them all!
   Rule Britannia . . .
3. Thee haughty tyrants ne'er shall tame,
   All their attempts to bend thee down
   Will but arouse thy generous flame,
   But work their woe and their renown.
   Rule Britannia . . .

Wie zahm, sentimental und idyllisch klingt daneben Fallerslebens Preis der

(„le roi et ses sujets") einig fühlte, während in England, soviel ich sehe, dies Moment fehlt. „Old England" ist mehr als „country" empfunden, la France ist dem gegenüber sich in „le roi" gewissermaßen als Persönlichkeit gegenwärtig [1]). In Deutsch-

---

deutschen Frauen, des deutschen Weins und deutschen Sangs! Unser Lied ist zärtlich, Englands hochmütig.

1) In Frankreich macht die Revolution Epoche in bezug auf die patriotische Idee. Jetzt erst wird „la patrie" (neben „le peuple français") die Parole. Jetzt auch erst tritt der einheitliche Gedanke der „nation française" heraus (bis dahin sprach man noch von einer „nation brétonne, auvergnate, dauphinoise" etc.). An Stelle des Begriffs des „sujet" tritt nun der des „citoyen". Aber eben letzterer hat eigentlich den Inhalt des „revolutionär" denkenden Franzosen. Man kann bei Michels sehen, wie dieser Begriff sich nach dem Tode Ludwigs XIV. vorzubereiten begann. Die royauté wurde durch die Mißwirtschaft des Hofs diskreditiert. Schon Saint Pierre, vollends Turgot, Necker u. a. nennen „patriote" nur noch den Freund der réforme. Bei Rousseau spielt der Begriff des „Patrioten" keine Rolle. Er, der Genfer, der Protestant (nur vorübergehend „Katholik"), der Republikaner, hat in Frankreich, wo er am längsten gelebt, aber doch nur in gewissem Maße seelisch ein Heimatsgefühl — kein „Nationalgefühl"! — gewann, ja durchaus die Revolution vorbereitet, dieser zumal die letzte Tendenz auf Allgemeinverbreitung über Frankreich hinaus gegeben (was heute der Bolschewik erstrebt: die „Weltrevolution", ersehnte nach 1789 in Frankreich der bourgeois!), aber er blieb abstrakter Theoretiker, war nie Politiker, trotz seinem „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes", 1755, und „Contrat social", 1762, der Fibel, um mich so auszudrücken, für die Revolutionsideen. Man nenne ihn den „philosophischen" Erzieher zur Revolution! (Er wird von uns Theologen zu einseitig als Religionsphilosoph ins Auge gefaßt: er „ist" [absolut egoistischer, höchst sentimentaler] Individualist und Kosmopolit, dennoch zum Teil weitblickend, ehrlich deistisch „fromm", praktisch immer „Pädagog"). Im Verlauf der Revolution spaltet sich der Begriff des Patrioten: den Revolutionären ist nur ihr Gesinnungsgenosse, den Emigranten nur der Anhänger des ancien régime ein Patriot. Seit 1789 beginnt die Idee der „grande nation" Platz zu greifen: Frankreich der „Führer" aller Nationen, der Träger aller „Civilisation", aller „Gerechtigkeit" (Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit) unter den Völkern. Napoleon hat diese Idee wie einen Heroldsruf übernommen und damit seine Weltreichspläne verherrlicht. Der Franzose, so singt Viktor Hugo, nachträglich noch sein Barde, hat im Unterschiede von andern „deux patries", Frankreich und die „Welt", will sagen: er hat den Beruf, die Pflicht, die Welt geistig zu französieren. England hat analoges nationales Hochgefühl gezeitigt, es

land ist es die Sprache gewesen, an der sich das Vaterlandsgefühl, die Empfindung völkischer Einheit und Gemeinschaft emporgerankt hat: Zugleich blieb hier vom Humanismus her die Geschichtserinnerung, will sagen die Erinnerung an die „alten Deutschen", die „Ahnen" (von Armin dem Cherusker an, aus dem Mittelalter besonders Barbarossa) ein Hebel von Volksstolz. Die Dichtung, von Opitz her, strebt beides zugleich an, die Reinigung und Hebung der Sprache und die Belebung des Gedächtnisses an die ehemalige Größe des Reichs, die „Helden" der Vergangenheit. Das verfolgt in der Kürze, aber sehr schön, Roethes Vortrag. Dennoch ist bis auf Gleim, Ramler, Ewald v. Kleist das Volks- und gar das Nationalbewußtsein nur erst wie in einem Morgenrot bemerkbar. Klopstocks Ode „Mein Vaterland" (1768) ist neben Abbts Schrift ein Höhepunkt. König Friedrich war nicht nur durch seine Person der Wecker für politischen Patriotismus, er selbst war getränkt von solchem. (Man lese nur z. B. seinen Brief an Voltaire vom 2. Juli 1759, Oeuvres, tom. XXIII, S. 52 ff., besonders 53). Aber die öffentliche Empfindung wurde in dieser Beziehung bei uns doch durch die Aufklärung und ihre Erhebung der „Menschheit" (nicht sowohl im Gegensatze zu, als in vermeinter Überhöhung des Begriffs von „Volk" und „Vaterland") zurückgehalten. Herder war ein Mann von kräftigem Deutschgefühl, aber dabei „politisch" ohne Interesse [1]). Schiller hat, gewiß im Zusammenhang mit

---

noch erheblich realistischer, im Sinne „kolonisierender", d. i. geschäftlicher Welteroberung. Der englische „patriotische" Imperialismus ist, seit den Puritanern, zum Teil religiös fundiert worden: die Angelsachsen „Gottes auserwähltes Volk").

1) Über Herder im Rückblick speziell auf Abbt einige Bemerkungen hier. Er ist ein gut Teil unklarer in bezug auf das, was Vaterlandsliebe sei und fordere. In Suphans Ausgabe seiner Werke (I, S. 13 ff.) kann man seine Rigaer Abhandlung „Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?", 1765, lesen. Man hört zum Teil Abbt durch; er bezieht sich auch ausdrücklich auf ihn. Aber er ist anders als dieser von dem bloßen Wortsinn des Ausdrucks bestimmt: „Vaterland" sei ein Land, wo der Fürst in seinen Untertanen seine „Kinder" sehe, sie wirklich „väterlich" regiere. Das Schriftchen geht aus in eine Ode, die schließlich „Katharine" preist. Man mag berücksichtigen, daß Herder mit dieser Abhandlung in städtisch-festlicher Ver-

den Ideen der französischen Revolution, dem Erwachen eines eigentlich politischen Vaterlandsbewußtseins, einem Verlangen nach Freiheit und so äußerem wie innerem Vermögen (Ansehen, Einfluß) vorgearbeitet. (Er war doch fast ohne Hoffnung, daß es den Deutschen je gelingen werde sich wirklich „zur Nation zu bilden“ [1]). Der Hauptwortführer eines bewußten politischen

---

anlassung auftrat. (Peter d. Gr. ist bei ihm, was Friedrich d. Gr. bei Abbt.) Er hofft, daß auch einem „Fremden“ möglich sei, in Riga als „Patriot“ zu „arbeiten“. Das heißt nicht, daß er als Deutscher bzw. als Reichsdeutscher sich dort eine Aufgabe zugeschrieben habe; er möchte sich vielmehr „außer dem Geburtslande ein Vaterland erwerben“ (er, der Preuße, sieht in Rußland mehr als in Preußen ein „väterlich“ regiertes, ein glückliches Land!). Haym II, S. 111 ff. beleuchtet die Entwicklung von Herders Idee des Patriotismus weiterhin; er stellt fest, daß H. freilich auch und gerade „deutscher Patriot“ war, mit „leidenschaftlichem“ Patriotismus habe er „seine Landsleute auf das Eigenartige ihrer Geistesart, ihrer Sprache und Kunst, ihrer Wissenschaft und Dichtung aufmerksam gemacht“. Aber bemerkt Haym weiter: „Es war ein idealer, zunächst nur auf geistige Güter gerichteter Patriotismus und es ist charakteristisch, wie sich infolge dessen im Munde des Deutschen das Wort Patriotismus seines ursprünglichen Inhalts entledigt und zu der Bedeutung einer begeisterten Hingabe an das geistig Wertvolle überhaupt verflüchtigt“. Er verweist auf den Sprachgebrauch, den H. in den „Fragmenten“ übe, wo er den „Patriotismus des Christen für seine Religion“ dem des „Juden für sein Volk“ gegenüberstelle. „So spricht er ein ander Mal von seinem eigenen Patriotismus für die wahre Philosophie und den guten Geschmack“ — In den „Briefen zur Beförderung der Humanität“, 5. Sammlung, 1795 (Suphan XVII, S. 284 ff.) hat H. die Abhandlung von 1765 völlig umgestaltet noch mal erscheinen lassen, hier setzt er die „Vaterländer“ und die „Cabinette“ einander entgegen: Vaterländer dürften, ja „könnten“ gar keine Kriege miteinander führen. Vgl. schließlich auch noch den 116. Brief der 10. Sammlung 1797 (Suphan XVIII, S. 345 ff.), wo er doch „politische“ Töne gefunden hat: hier steht der Gedanke der „Selbstverthidung“ [sic!] im Vordergrunde, die „die Wurzel alles menschlichen und Nationalwerts“ sei.

1) Für Schiller charakteristisch ist daneben aber, daß er den Gedanken der Nationalehre (ganz etwas anderes als Nationalruhm, „gloire“!) schuf! Er selbst sah ja nur nationalen Niedergang! Am Vorabend der Schlacht von Jena 1806 sangen preußische Soldaten an den Wachtfeuern:

Fürs Vaterland zu sterben
Wünscht mancher sich.

und zwar zugleich eines neugestimmten, idealdeutschen Patriotismus wurde Fichte. Ich meine, auch er stehe unter Anregungen des Geistes von 1789, nur eben in „deutscher“ Übersetzung der Idee der Völkermission. Es ist an sich etwas Großes, daß die Franzosen in der Revolutionsepoche den Gedanken bei sich zur Reife brachten, daß sie eine nationale Aufgabe hätten. Vollends konstruiert Fichte für das deutsche Volk von höchsten Gesichtspunkten aus einen ethischen Beruf; Freiheit und Selbst-

---

Zehntausend Taler erben,
Das wünsch ich mich.
Das Vaterland ist undankbar,
Und dafür sterben? — O du Narr!

Vgl. „Mag. F. Ch. Laukhards [1757—1822] Leben und Schicksale von ihm selbst beschrieben“. Bearbeitet von Viktor Petersen; 6. Aufl. 1908, II, S. 177, Anm. Kein Wunder, daß Preußen zusammenbrach! (1918 hätte man den Vers wohl an manchem Wachtfeuer wieder hören können, trotz hundert Jahren allgemeiner Wehrpflicht!). — Sehr interessant war mir, wie stark das vaterländische Empfinden Anfangs des 19. Jahrhunderts in Dänemark war. H. Steffens „Was ich erlebte“, 5. Bd. (1842) berichtet darüber höchst Charakteristisches. Die „Klubs“ (S. 34 ff.), in denen die Männer das gesellige Leben pflegten, waren anfänglich (1802—04) „noch nicht so überwiegend politischer Art, wie später“; es handelte sich noch vorwiegend um „literarische Dinge“, aber gerade diese wurden „patriotisch“ behandelt. Steffens galt als der „deutsche Doktor“, weil er seine Sachen in Deutschland deutsch drucken ließ, und er sollte gar geäußert haben, er könne „nicht auf dänisch denken“. Dem widersprach er freilich (S. 45 ff) und er empfand sich auch als Däne (fast mehr wie als Norweger, wiewohl er ja aus Norwegen stammte); er nahm nur nicht teil an dem „Haß gegen die Deutschen, der in Dänemark herrschte“ (dessen Entstehung er auch beleuchtet; 4. Bd.). Daß er gar einem Rufe an eine deutsche Universität (Halle) folgte, behandelte man dort fast als „Hochverrat“ (S. 110). Es gehört mit zu unseren Eigentümlichkeiten, daß wir kaum je andere Nationen „gehaßt“ haben; zumal auch Rachebedürfnis, wie es die Franzosen so stark empfunden, liegt uns merkwürdig fern. Eher haben wir eine Neigung bestimmte Nationen zu verachten. Denn wie wir leicht Fremdes überschätzen, so unterschätzen wir es auch leicht. Möglich, daß sich bloße Verachtung einem Teile unserer Feinde im Weltkrieg, zumal den Franzosen, diesem moralisch verkommenen Volke gegenüber, bei uns festsetzt! „Verachtung“ ist zuweilen sittliches Recht und dann sittliche Kraft. Aber sie hat auch ihre spezifischen Gefahren. Ist es richtig, daß „wir“ zu ihr eine gewisse Disposition haben, so liegt da vielleicht die letzte Gefahr unseres Patriotismus.

macht verlangt er für es, damit die „Deutschheit" der Menschheit das metaphysische Ideal „vorleben" könne. (Ebenso dachte Stein: Vor Fichte oder unter Anregungen durch Fichte?) Es ist hier nicht genauer zu verfolgen, was Fichte dem Inhalte nach als Beruf unseres Volks vor Augen habe: Denn es darf hier genügen, darauf zu verweisen, daß er den Gedanken des Vaterlands und der Nation spezifisch als „willenhaften" sich vergegenwärtigt. (Geibel war sein Interpret, wenn er davon redet, daß am „deutschen Wesen einmal mag die Welt gewesen"). Gewiß ist das der letzte Schritt zur Erhöhung des Vaterlandsgedankens und des Patriotismus, der Vaterlandsliebe, daß die „Nation" auf ideale Ziele hingewiesen wird. Nur daß da im Prinzip zu sagen ist: alle „Nationen" seien zu dem gleichen Ziele (zum Dienste am „Gottesreiche") berufen. Fichtes Gedanke von einer „besonderen" Mission der „Deutschen" ist sittlich entweder selbstverständlich oder gefährlich: eine individuelle Gabe hat jede Nation, kraft ihrer „völkischen" Eigenart![1] Ich versage es mir, der Entwicklung der konkreten Ideen von „Volk", „Nation", „Vaterland" im 19. Jahrhundert weiter nachzugehen. Die Fülle der Einzelgesichtspunkte wird fast verwirrend. Michels hat besonders nach Seiten der inneren Spannungen, der Ideen, die für die Gestaltung der „Verfassungen" bedeutsam waren, Material bereit gestellt, also den Inhalt des innerpolitisch strebenden Patriotismus dargelegt (und zwar in allen Hauptländern Europas). F. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 1907, [5]1919, hat im speziellen die Entwicklung der in Deutschland bedeutsam gewordenen Auffassungen verfolgt bis an die Grenze der Zeit heran, wo in der äußeren Politik die konstitutiven Bezüge der deutschen Nationalidee heraustreten und das

1) Eine Schrift von Fichte „Der Patriotismus und sein Gegenteil. Patriotische Dialogen" ist erst 1918 von Hans Schulz „nach der Handschrift" herausgegeben. — Zur Idee des Patriotismus unter dem Gesichtspunkt der „Mission", die eine Nation unter, vielmehr an den andern habe, hat neuerdings Wilson mit seiner Proklamation des Evangeliums der „Demokratie" den „amerikanischen" Beitrag geliefert. (Aber die United States sind selbst nur Scheindemokratie. Als gewählter Präsident konnte gerade Wilson „Tyrann" sein, selbstherrlicher fast als der Zar!)

neue „Deutsche Reich“ als Verwirklichung der Träume aller „Vaterlandsliebe“ aufsteigt [1]).

---

1) Das Werk von Meinecke ist ergänzt von A. Berger, Vom Weltbürgertum zum Nationalgedanken, 1918. Es ist ja von Meinecke, so gediegen und lehrreich das ist, was er bietet, längst nicht alles gesagt. Berger gibt „Zwölf Bilder aus Schillers Lebenskreis und Wirkungsbereich“. Das ist ein weitgespannter Rahmen und will eigentlich nur zeigen, wie Schillers Entwicklung eigentümlich typisch heißen kann. Denn Schiller erlebte persönlich die Umsetzung des (bloß) weltbürgerlichen Idealismus in den (auch und vorab) nationalen. Es ist ganz richtig, daß erst in der Zeit nach der französischen Revolution auch der Deutsche lernte wirklicher „Staatsbürger“ zu sein, d. h. innerpolitische Gesinnung zu entwickeln, nämlich an konkreten Aufgaben, die aus der Not der Zeit erwuchsen. — Weder bei Meinecke noch bei Berger kommt Schleiermacher zu seinem Rechte. Und doch war er der größte patriotische Prediger der Zeit und hat manche originale Gedanken. Vgl. J. Bauer, Schl. als patriot. Prediger, 1908; ferner H. Reuter, Schleiermachers Stellung zum Krieg, Th. Stud. u. Krit. 1917; ders., Schleiermachers Stellung zur Idee der Nation und des nationalen Staats, ebenda 1918. Rein systematisch ist Schl. erfüllt von der Idee der „bleibenden bestimmten Individualität“ jedes Volks. So bewegt ihn ein lebhaftes Interesse an der Nationalsitte, zumal aber, ohne das Wort, die Vorstellung des Organismus mit Bezug auf einen rechten Volksstaat. Schl. ist als Metaphysiker der Nation und Verkünder des Patriotismus in bestem Sinne Romantiker. Ihn leiten nicht phantastische Sehnsüchte, sondern lebendige und immer auch nüchterne politische und soziologische Intuitionen. Ob Schl. nicht Burke gekannt hat, der durch seine „Betrachtungen über die französische Revolution“ (deutsch von Friedr. Gentz, 2 Teile, 1793 u. 1794) so viele gesunde Ideen über das „Geflecht“ des Volksbaus geweckt hat? Die Jurisprudenz hat später den Gedanken vom Staat als Organismus aufgegriffen. (E. Kaufmann, Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhnnderts, 1908, kennt Schl. nicht.) Die von Savigny ausgegangene „historische Schule“ in der Jurisprudenz gab der Idee des Vaterlands vollends ihren konkreten Gehalt soziologischer Art. Über die Einflüsse Hegels und Schellings s. Meinecke und die von ihm vermerkte Literatur. Daß in dem Gedanken vom Staate, als so universellem wie individuellem Organismus, und von einem (unbewußten, letztlich um so sicherer allgewaltigen) „Volksgeiste“ vieles durcheinander gärt, was nur sorgfältigste, systematisch-kritische Überlegung der Begriffe deutlich machen und richtig bewerten kann, war eine Zeitlang klarer als jetzt wieder, wo Spenglers berückend geistvolle Kulturphilosophie Einfluß übt. Die Gefahr ist, von dem „Volksgeiste“ aus auch im Patriotismus manches zu rechtfertigen, was nach bewußten Normen zu prüfen, gegebenen Falls zurückzuweisen ist.

Ich wiederhole nicht, was ich schon in meiner Rede auch an historischem Material vorgeführt habe [1]). Zweierlei ist für die

1) Aus der neueren Literatur notiere ich hier nur folgende, sämtlich nicht umfangreiche Arbeiten. Des Neuen bieten die meisten für den, der das von mir vorgebrachte, zumal dem, der Meinecke gelesen hat, nichts. Die Dichtung in Deutschland ist seit Schiller voll patriotischer Stimmung, zeigt Helden und Probleme von Treue, unbedingter Hingabe für das Vaterland. Natürlich könnte man nur bei sorgfältigstem Eingehen die Sonderideen (bei einem E. M. Arndt, H. v. Kleist, Körner, Hebbel usw. usw.) etwa herausstellen. Für den Theoretiker lohnt das wohl kaum. Für letzteren ist es belangreich, daß er überlegt, wie ganz verschiedene Gebiete von den „nationalen" Gesichtspunkten aus neues Licht, eigenartige „Fragen" gewinnen. Es überrascht dann, zu sehen, daß selbst Wissenschaften, von denen man denken sollte, sie seien durch ihren Namen schon dazu berufen, an einer Klärung bzw. richtigen Bemessung der verschiedenen in Betracht kommenden konkurrierenden Begriffe mitzuwirken, tatsächlich noch versagen. So fast alle Werke mit dem Titel „Politik": J. K. Bluntschli, Politik als Wissenschaft, 1876; F. v. Holtzendorff, Die Prinzipien der Politik, 1869, 2. Aufl. 1879; W. Roscher, Politik. Geschichtl. Naturlehre d. Monarchie, Aristokratie, Demokratie (Plutokratie u. Proletariat, Cäsarismus); H. v. Treitschke, Politik. Vorlesungen, 1. Bd. 1897, 2. 1898. Am ehesten bietet Holtzendorff etwas, auch er nur gelegentlich. Die Werke über „Nationaloekonomie" („Volkswirtschaftslehre") versagen auch. Hier überwiegt, soweit ich mich orientiert habe, der allgemein „soziologische" Gesichtspunkt (sein Verhältnis zum „individualistischen"); das spezifische Problem des Nationalismus, gar das des Patriotismus, kommt nicht zur Geltung. (Der „patriotische" Gesichtspunkt ist im Grunde der fernste, prinzipiell kaum je erwogene). Man sieht das z. B. selbst an einem so „philosophischen" Buche wie Alfr. Ammon, Objekt u. Grundbegriff der theoretischen Nationalökonomie 1911 (Wiener staatswissenschaftl. Studien, herausgeg. von E. Bernatzik u. E. v. Philippovich, X, 1; 442 Seiten). Gerade einem Nationalökonomen, Fr. J. Neumann, verdanken wir doch eine der erwogensten grundlegenden Erörterungen der Begriffe „Volk u. Nation", 1888 (ich habe darauf schon in meiner Rede von 1913 hingewiesen, a. a. O. S. 421). Ammon hat 1915 eine Schrift veröffentlicht über „Nationalgefühl u. Staatsgefühl"; die ist wesentlich nur auf österreichische Verhältnisse eingestellt. So auch Othmar Spann (Prof. in Wien) „Vom Wesen des Volkstums. Was ist deutsch?" Eger, 1915 (zitiert als von ihm verfaßt finde ich eine Arbeit „Über den Begriff der Nation", in „Geisteswissenschaften" I [1913/14, einziger Jahrgang], Nr. 20 u. 21 — mir unerreichbar). Sein kleines, gut orientierendes Werk „D. Haupttheorien d. Volkswirtschaftslehre", 9. Aufl. 1921 in „Wissensch. u. Bildung", Nr. 95, zeigt, wie die Disziplin in wachsendem Maße nach klaren Grundbegriffen „verlangt", aber freilich im allgemeineren Bewußtsein blos

bisherige Literatur über das „Vaterland" (soweit ich sie übersehe) wohl als durchherrschend charakteristisch zu bezeichnen. Auf der einen Seite waltet das Interesse vor, ein Urteil darüber zu gewinnen, was dem eigenen Volke das historische Sondergepräge und insofern seine besondere Aufgabe gebe. Diese Tendenz geht in Frankreich zurück auf Montesquieu und Voltaire. F. K. von Moser, der Württemberger, der im Deutschen den Ausdruck „Nationalgeist" geprägt hat (1765, in dem Titel seines anonymen Schriftchens „Vom deutschen Nationalgeist"), knüpft

nach solchen abstrakt „soziologischen" Gepräges. Eine geschickte Zusammenfassung besonders der „politischen" Fragestellungen bietet W. Mitscherlich, „Der Nationalismus u. seine Wurzeln" (in Schmollers „Jahrbuch f. Gesetzgebung usw.", N. F Bd. 36, 3, 1912, S. 259 ff.). — Ferner nenne ich R. Kopp, Vaterland u. Vaterlandsliebe nach der christl. Moral, mit besonderer Berücksichtigung des h. Thomas v. Aquino, Diss., Freiburg i./Schw. 1916. O. Gasparian, Vom Begriff der Nation in der deutschen Geschichtschreibung des 19. Jahrh.s, Diss., Leipzig 1916. Gedankenreich ist B. Bauch, Vom Begriff d. Nation, 1916 (vgl. Kantstudien XXI, 1917) und zumal J. Binder, Fichte u. die Nation (Logos X, 3, 1921; B. ist selbständig als Fichteaner!). Der Gedanke der „Nation", ja wie von selbst dies Wort führt bald auf den Staat. Daß bei dem Gedanken des „Volks" wesentlich andere (psychologische usw.) Fragen auftauchen, zeigt z. B. F. Tönnies, „Die große Menge und das Volk" (Schmollers Jahrb. N. F. 44, 2, 1916, S. 1 ff.). — Aus einer Arbeit von E. Durkheim (in „Libres Entretiens", 1905/6, S. 29) kann ich nur indirekt die These mitteilen: La patrie est la société politique sentie d'une certaine façon, c'est la société politique du côté affectiv. Es kommt doch sehr viel mehr als die Affektion in Betracht! — Von unsern evangelischen Ethikern darf besonders genannt werden Th. Häring, D. christl. Leben. Ethik. 3. Aufl. 1914, wo S. 485 f. das Problem der „Vaterlandsliebe" kurz, aber in trefflicher Weise behandelt ist. Ihm steht, was natürlich völlig berechtigt ist, nicht das Sterben (gar das Töten), sondern das Leben für das Vaterland (in Volk, Staat, Recht) im Vordergrunde. Er geißelt (vor dem Kriege!) die in Frankreich schon in den Schulen hochgetriebene verlogene Ruhmredigkeit von „Gerechtigkeit" für „alle" Nationen, die la France hege. Er weiß, daß Frankreich nicht bloß das Wort „Chauvinismus" gebildet hat, sondern auch das Urbild dafür darstellt. Häring konstatiert doch mit Recht, daß in Frankreich auch der Segen eines Nationalgefühls in allen Schichten verbreitet lebt. Ich meinesteils glaube nur ebenda zu sehen, daß die sittlichen Empfindungen von dem Augenblick ab bedroht sind, wo sie in „Selbstverständlichkeit" eintauchen, gewissermaßen zum Instinkt werden. Auch der Patriotismus verlangt immer neue Klärung in „Furcht und Zittern".

im Ausdruck und in der wissenschaftlichen Absicht bei ihnen an. Er versteht unter dem Geiste einer Nation die „große Triebfeder“, die „jede“ solche habe[1]). Für Deutschland erkennt er da den „Gehorsam“ (gegen die Gesetze und die altüberlieferten Ordnungen, zumal auch gegen die vorhandenen Obrigkeiten, etwa in dem Sinne, wie Friedrich der Große ihn forderte, und er uns ja bis in die neueste Zeit, wie man sagen kann, im Blute gelegen hat), für England die „Freiheit“, für Holland die „Handlung“ (= der Handel), für Frankreich die „Ehre des Königs“. Man kann von Moser aus eine Linie ziehen bis in die allerneueste Literatur, die Fragen, die immer wieder bei uns erörtert werden, was „deutsch“ sei. Das ist nicht das Thema, von dem aus ich an die Geschichte der Ideen über „Vaterland“ usw. herangeführt bin. Aber auch das zweite Interesse, das in der Literatur sich zeigt und stärker noch hervortritt als das erstere, liegt nicht auf der Bahn meiner beabsichtigten Fragestellungen. Es ist das an dem Zusammenhang zwischen „Nation“ und Staatsverfassung. Dieses hat bei uns von Wilhelm v. Humboldt, soviel ich aus Meinecke entnehme, seinen Hauptanstoß gewonnen. (Es ist bei ihm freilich letztlich mehr als ein negatives denn als ein positives empfunden: ihn erfüllte die Idee der Individualität jedes „Bürgers“, die auch der „Nation“ ihre lebendige, immer „neue“ Art schaffe und im Staate „Freiheit“ von allem „Despotismus“ fordere.) Sein konkreter Inhalt war bei uns der Sturz des Patriarchalismus und die Entwicklung, zwar nicht der Republik, aber der Demokratie. Über Adam Müller führte dies

1) Ich habe die Schrift nicht selbst gelesen. S. Meinecke S. 24ff. Interessant war mir v. Mosers auch anonyme Schrift „Was ist gut Kayserlich und nicht gut Kayserlich?“ (gedruckt im Vaterland [sic!] 1766). Sie verfolgt vom Ausgange des Mittelalters an historisch die Ansprüche an die Gesinnung gegenüber dem „Reiche“. Das Wort „Patriotismus“ spielt darin eine große Rolle. Das Ziel der Ausführungen ist der Beweis, daß Deutschland eines Kaisers bedürfe. Die „Schluß-Anmerkung“, S. 334, lautet: „Es ist und bleibt eine theuere und ewige Wahrheit: Deutschland ohne ein gemeinsames Oberhaupt würde das unglücklichste Reich in der Welt sein, und es ist nur in der [sic!] Verhältniß glücklich und mächtig, je genauer Oberhaupt und Glieder unter sich harmonieren“.

Interesse in die Probleme der Parteien bzw. die hinsichtlich ihrer in Deutschland auftretenden Ideen. Auf die Linienführung in dieser Entwicklung, wie sie schließlich durch Bismarck ihren Höhepunkt fand, legt Meinecke das Hauptgewicht. Die Fragen der Ethik hinsichtlich des „Patriotismus", gar die religiösen Erwägungen, die dieser verlangt, traten dabei höchstens als peripherische einmal hervor, etwa, indem solche den je betreffenden „Staatsmann" persönlich und im Einzelfall mitbestimmt haben. Eher begegnet man den für den Theologen notwendigen Fragen in der pädagogischen Literatur. (J. Fr. Zöllner, Ideen über Nationalerziehung, besonders in Hinsicht auf die Königl. preuß. Staaten, 1. Teil, 1804, mag hier den „Anstoß" der für den Theoretiker des Patriotismus in Betracht kommenden Literatur bedeuten, doch bin ich dieser nicht mehr nachgegangen. Eine Übersicht siehe bei Chr. Eckert, Staatsbürgerl. Erziehung. Eine Rundschau. Schmollers Jahrb. N. F. 36, 2, 1912, S. 295 bis 337.)

Wer den Gedanken des Vaterlands in seiner tatsächlich inhaltsvollen, aber vielfach wirren Geschichte verfolgt, hat es nicht leicht sich Rechenschaft zu geben, ob und worin er eigentlich einen Fortschritt des Verständnisses erkennen könne. An sich dürfte es der größte Fortschritt gewesen sein, daß in der Zeit der französischen Revolution — wie in einem Ansatz schon in der Zeit der Ausreifung der römischen civitas zum Weltreiche — sich der Gedanke der patrie vertiefte zu der Idee eines „Berufs" derselben für die Menschheit, „das" Staatsleben der Völker. Wenn nur nicht gerade Frankreich diese Erkenntnis (denn von solcher ist da zu sprechen) praktisch alsbald geschändet hätte! In Frankreich wurde sie durch Napoleon zum Imperialismus unter ideeller (phrasenhafter) Etikette. Zusammenhängt das damit, daß die Revolution von 1789 nur erst, soweit sie „moralisch" fundiert war, die aufklärerische Tugendidee (nicht die ernste große Pflichtidee, die Kant und Fichte vertreten), die egoistisch mißbrauchbare Freiheits-Gleichheits-Brüderlichkeitsidee (nicht die Ordnungs-Selbstbescheidungs-Aufopferungsidee!) zur Grundlage hatte. Die berühmte Trias der „Grundrechte" des Menschen, die die Re-

volution verkündete, ermangelt der sittlichen Kraft zum Bauen, zum Gestalten, sie konnte nur „entfesseln", schuf Ansprüche, nicht freie Dienstwilligkeit für die Gesellschaft oder innerhalb ihrer. Die schier unübersehbare Literatur des 19. Jahrhunderts nationalistischer Zielstrebigkeit, ist voller Gärungen, voll Reichtum, aber noch ohne feste Direktion. Der Zufall, die konkrete Situation, der persönliche Lebensberuf der einzelnen Schriftsteller gibt dem Worte Nation oder Volk noch zu oft die Nüance, von der aus die Reflexion geübt wird. Ich leugne nicht, daß auch ich selbst an dem Problem vorweg interessiert bin von einer Spezialität her. Nämlich als Theologe, von der Frage der Vaterlandsliebe als ethischer Forderung und deren etwaiger Grenze aus. Überwiegend ist man von politischen Anlässen aus an den Fragenkomplex herangetreten. Da trat bald der außenpolitische, bald der innerpolitische Gesichtspunkt in den Vordergrund. Sieht man aufs einzelne, so bemerkt man Ideen verschiedenster Herkunft in Stoß und Gegenstoß, Ideen naturhafter, geschichtlicher, gemütlicher, sittlicher Art, Erwägungen bloßer Klugheit oder auch abstrakter Grundsätzlichkeit, kurz ein Gemenge vielfach von Einfällen, die gar nicht wertlos heißen mögen, oft aber zu sehr isoliert sind. Letztlich hängt das natürlich damit zusammen, daß das „lebendige" Vaterland, mit dem jeder es praktisch zu tun hat, das ihn „in Anspruch nimmt", ein unsäglich verwickeltes Gebilde ist und auf Grund der verschiedensten Bedingungen existiert. Ich meine, es zeigt sich in der Literatur, die ich vorgeführt habe, doch je länger je mehr, wenn auch noch nicht so bewußt, wie es nötig längst wäre, das Bedürfnis des Unterscheidens der Sphären, die sich begegnen. Das Vaterland ist normalerweise nicht zu trennen von der Heimat und „bedeutet" doch zum Teil was anderes. Es ist ein Geschichtsgebilde, die Heimat ein „Ort", ein Winkel auf unserm Planeten, der dann aber doch als Landschaft, Dorf, Stadt, Straße, Haus auch „Geschichte" hat. Zur Heimat hat vorab das „Volk" Beziehung. Das Volk, das aus Einzelpersonen, Familien, Ständen, Berufen besteht und spezifische Güter sein eigen nennt, eigentümliche Gaben körperlicher, seelischer Art, Rassenmomente u. dgl., Tüchtigkeiten, Mängel blei-

bender Gegebenheit, das Volk hat Merkmale von (historischer) Unsterblichkeit. Sein Staat teilt diese Eigenschaft nicht! Aber wie Heimat und Volk, so gehören Staat und Nation zu einander. Und der Staat ist das spezifische Mittelglied zwischen Nation und Vaterland. Der Patriotismus ist sicher zunächst „Nationalismus". Aber da taucht dann die Idee von der Menschheit auf und das Problem des „Internationalismus" oder Kosmopolitismus. Im Zusammenstoß der Völker als Nationen — innerhalb des Volks bzw. der Nation kommt analog der Zusammenstoß der „Parteien" in Betracht! — erhebt sich das eigentliche Problem des Patriotismus als solchen, der Vaterlandsliebe, der willenhaften Treue gegen das Ganze von Heimat, Volk, Staat, Nation. Wie verhalten sich Vaterlandsliebe und Menschenliebe, Patriotismus und Humanität, die Reiche „dieser Welt" und das Reich Gottes? Die Theologie ist dem konkreten Problem noch zu wenig nachgegangen [1]). Der Ethiker muß sich klar werden, was das Evangelium über das Vaterland und seine „Ansprüche" zu sagen hat. Hat es da etwas zu sagen? Aber wenn es von „Liebe" redet, sollte es nichts zur „Vaterlandsliebe" beisteuern? Nichts zu einer Kritik? Nicht vielleicht durch Kritik sie stark machen zu Bewußtheit in Reinheit?

1) Immerhin kann ich aus neuester Zeit zwei Werke nennen. Zunächst die inhaltreiche, umsichtige Schrift von H. Mulert, Der Christ und das Vaterland, 1915, 227 Seiten (die bei den Begriffsunterscheidungen schon anknüpft, die ich in meiner Rede dargelegt habe). Sie berührt fast alle Fragen, die mit der Idee vom Vaterlande verknüpft sind, nur die kaum, die mir speziell als Probleme vor Augen stehen. Tiefer noch gräbt: E. Hirsch, Deutschlands Schicksal. Staat, Volk u. Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht, 1920, [2]1922. (Ergänzend die historische Spezialstudie „Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens", 1921 [von dem kranken Troeltsch, ThLitZ. 1923, N. 1 höchst unbillig beurteilt]). Ich meine, Hirschs Ausführungen (s. speziell S. 79 ff.) hätten immerhin noch gewinnen können, wenn er die Gedanken von Nation und Volk in ihrer Differenziertheit genauer verfolgt hätte. Die „Geschichtsphilosophie" erhält dabei weitere Gesichtspunkte und nicht minder wächst die Einsicht in die Verwickeltheit der ethischen Fragen. Der „Patriotismus" als solcher ist für Hirsch nach der Gesamtanlage seines Buchs nur Nebenthema.

Gedanken und Bemerkungen

1.

Geh. Reg.-Rat Dr. L. v. Sybel
Prof. der Archäologie in Marburg

Das letzte Mahl Jesu

Treffend bemerkte Wellhausen[1]), daß Mark. 14, 22 λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν sich stößt mit dem vorher angenommenen Passahmahl: der Segen gehört nicht in die Mitte, sondern an den Anfang; Jesus nimmt beim Abendmahl gesäuertes Brot (ἄρτον) und nicht, wie es beim Passah hätte geschehen müssen, „Ungesäuerte" (Massot, ἄζυμα), auch ist es nicht erlaubt, solche unter ἄρτον zu verstehen; das Passah ist nicht ein erster Gang des Abendmahls, dieses nicht ein Anhang an das Passah, es wurde nicht erst Fleisch, dann Brot gegessen. Wellhausen zieht den Schluß, Zurüstung des Passah und Verratansage gehen nicht mit dem Abendmahl zusammen (auch dies ist richtig) und gehören nicht zum Urbestande des Markus. Die logische Folgerung aus diesen Prämissen, das Passahmahl sei Einschub, spricht sein Kommentar nicht aus; die chirurgische Operation zu vollziehen wäre ihm auch schwer gefallen. Die neueren Kommentare äußeren zu der kranken Stelle wenig oder nichts[2]).

---

1) Zu Mark. 14, 17 und 22; ZntWiss. VII, 182; Einleitung² 42.

2) Wir ziehen vor, die literarkritische Frage nicht wie herkömmlich mit der historischen nach Jesus' Todestag zu verquicken, sondern für sich zu behandeln. Zu allerlei Nebenfragen nehmen wir meist stillschweigend Stellung.

1. Soviel also steht fest, der synoptische Bericht hat ein Passahmahl im Sinne, Lammbraten und Massot; wie das Problem gestellt ist, verlangt es, daß wir uns die Speisen lebhafter vor Augen halten als insgemein geschieht. Sonderbar, Lukas ist der einzige Evangelist, der das Motiv Passahmahl durchführt; die Worte, die er 22, 15—18 zu den Schülern sprechen läßt, klingen im Rahmen der Tragödie wahr: „Herzlich verlangte mich, dies Passah mit euch zu essen vor meiner Passion" usw.

Ganz anders Markus und Matthäus; sie bringen statt der zu erwartenden Passahworte die Verratansage [1]). Wieder ein poetisch wahres Motiv; zum tragischen Heros gehört ein Verräter, also ein Angehöriger, nach alter Anschauung und Sprache einer von der Tischgemeinschaft; wie Psalm 41, 10 „Der mein Brot aß", so hier „Der mit mir die Hand in den Napf taucht", die Keimzelle der Legende. Nach primitivem Brauch werden Napfgerichte von zweien oder mehreren aus einem und demselben Napf gegessen (daher μετ᾽ ἐμοῦ). Napfgerichte sind gekochte Speisen, wie der deutsche Hirsebrei, der indische Reisbrei, die italienische Polenta, aber auch Fleischstückchen oder Gemüse oder beides zusammengekocht. Manche denken an die zum Passahlamm gegebenen „Bitterkräuter" [2]); doch bei dem Wort „Der mit mir die Hand in den Napf taucht" ist nicht an solche Beigaben gedacht, sondern an das Hauptgericht; das Wort muß dem andern „Der mein Brot aß" gleichwertig sein. Der Text sieht nun so aus, als wäre auf das Lamm ein zweiter Gang, ein Napfgericht gefolgt; da es dergleichen beim Passah nicht gab, so ist schon deshalb die Verratansage ein Fremdkörper, nämlich im Passah [3]).

Mark. V. 22 (Matth. V. 26) nimmt den Eingang der Verratansage „Und da sie aßen" noch einmal auf; er kann nur bedeuten

1) Mark. 14, 18 „der mit mir ißt" und V. 20 „einer der Zwölf" sind schlechte Zutaten; die Markushypothese gilt ja nur bedingt, hier hat Matthäus (26, 21) das Echte. Nur das „Bin ichs?" (V. 25) des Judas hinkt nach. — Zur Hand in den Napf vgl. Sprüche 19, 24.

2) Πικρίδες LXX, nach den Wörterbüchern Lattich und Endivien, also Salat, späteren Nachrichten zufolge mit einer Tunke angemacht (Pesachim).

3) Übrigens bekam das Keimwort in der Erzählung den Sinn einer Kenntlichmachung des Verräters, was dann Joh. 13 wieder abweichend ausführt.

„da sie beim Essen des Passah waren“. Es folgt aber auch hier kein Passahgespräch, sondern ein dritter Gang, der (wie die zwei ersten) für sich allein eine ganze Mahlzeit ausmacht, nämlich ein richtiges Alltagsabendbrot (das ἄρτον φαγεῖν Mark. 3, 20), nur eigen ausgebildet. Hier also liegt der unerträgliche Zusammenstoß der „Ungesäuerten“ mit dem gesäuerten Brot, das Jesus ergreift, segnet, bricht und austeilt. Beim Passah konnte niemals Brot gegeben werden; schloß doch das strenge Verbot, während der Massotwoche gesäuertes Brot oder auch nur Sauerteig im Hause zu haben, jede Möglichkeit solcher Kombination aus. Wir müssen die Fuge anerkennen, die zwischen ἐσθιόντων αὐτῶν (τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα) und λαβὼν ἄρτον klafft. Mit ἐσθιόντων αὐτῶν bricht der Satz jäh ab, die Fortsetzung ist weggebrochen, um einem zweiten Fremdkörper Platz zu machen. Weil das Abendmahl in die Bruchstelle tritt, ist es hier Fremdkörper; weil abgebrochen ist das Passah das Primäre. Nicht als dessen Anhang, in einer Art Nachtischrede, wurde das Abendmahl eingeführt, sondern das Alltagsabendbrot selbst, so ist die Meinung, erhielt durch so und so gefaßte Abschiedsworte seinen besonderen Ton und seine besondere Weihe.

Zwei sich gegenseitig ausschließende Darstellungen des letzten Mahles sind da aufeinander gepfropft. Mit Recht oder Unrecht gibt das Evangelium ein Passahmahl als Jesus' letztes Abendessen, der Bericht darüber ist integrierender Bestandteil der Passion, während das angehängte Abendbrot aus dem gegebenen Rahmen herausfällt. Umgekehrt das Abendmahl hier als primär, das Passah als sekundär anzusehen geht nicht; wir verstehen, wie man dazu kommen konnte, das Passah in das Abendmahl umzubiegen, wer aber sollte dem Abendmahl ein Passah vorgebaut haben?

Gleich unverträglich mit dem Passah, insbesondere mit Luk. V. 15—18, sind die Verse 19—20. Wären sie von Lukas selbst geschrieben, so hätte auch er die zweierlei Mahle aufeinander gepfropft, und er hätte das Mahl in einem Atem erst im Sinne des Gottesreichs, dann christologisch verstanden. Wahrscheinlicher ist, daß jüngere Hände die Formel nachtrugen, nachdem sie in

Markus und Matthäus bereits Aufnahme gefunden hatte; auch beim dritten Evangelisten sollte nichts fehlen. Lukas selbst schrieb nur V. 14—18, doch nicht aus Überlieferung schöpfend (er folgte dem antiken Brauch, Reden so hinzuschreiben, wie nach Meinung des Verfassers sie gesprochen worden seien), sondern die Abendmahlsformel benutzend, indem er sie übermalte, statt „Brot" „Passah" einsetzte [1]).

Wenn das Abendmahl nicht bloß bei Markus und Matthäus, sondern auch bei Lukas Einschub ist, so sind wir gehalten, die Folgerung zu ziehen: das in den drei Ausgaben der Synoptiker vorliegende Evangelium enthielt das Abendmahl ursprünglich nicht, enthielt es ebensowenig wie das vierte Evangelium [2]). Das Fehlen bei diesem erscheint nun in anderem Lichte als bisher; er weicht jetzt nicht mehr von der Tradition ab, sondern steht fest in ihr. Joh. 13 läßt die Zeitbestimmung „vor dem Passah" noch einmal anklingen, berichtet dann auch ein *δεῖπνον*, verwischt aber dessen traditionellen Passahcharakter mit Rücksicht auf die entgegenstehende Abendmahlsüberlieferung; aufgenommen aber hat er letztere auch nicht. Indessen bringt er die Verratansage, schiebt jedoch in den Eingang ein Eigenes ein: in Veranschaulichung des Gedankens Luk. 22, 27 „Ich bin in eurer Mitte als Aufwärter" unterbricht er, angeregt durch Luk. 7, 44; 36, das Mahl mit der Fußwaschung. Die Abendmahlsworte würde man gern Joh. 6 wiederfinden; doch das „Brot des Lebens" wurde von der Speisung der Tausende an Hand gegeben; in V. 51—56 ist der Wein hereingenommen, statt „Leib" aber setzt der Evangelist „Fleisch". — Die „Speisung" wird gern eucharistisch gedeutet; doch die hierzu verführende Gleichheit des Schemas (soweit sie besteht, nämlich nur für das Brot,

1) Es geht nicht an, V. 18 zu 19 zu ziehen und zu sagen, der Becher sei vorangestellt, oder von mehreren Bechern zu reden. Man lasse sich durch die harmonistischen Versuche der D-Gruppe warnen.

2) Auf anderem Wege kam Spitta zu dem gleichen Ergebnis, wie beim vierten Evangelisten sei auch in der synoptischen Grundschrift (wie er sie nun eruierte) das Mahl ohne alle Beziehung auf die spätere liturgische Feier geschildert worden (in Windischs Unters. 1, 1912, 379).

nicht für den Fisch hier, den Wein dort) beruht darauf, daß beide, Speisung und Abendmahl, als voneinander unabhängige Schossen aus einer und derselben Wurzel erwuchsen, dem Alltagsabendbrot.

2. Weit entfernt, daß das Abendmahl durch die Herausnahme aus dem Passahbericht (er schließt Mark. 14, 26 und Par. mit *ὑμνήσαντες*) entwertet würde, steht es vielmehr nun erst auf eigenen Füßen, und andersartige Nachbarschaft kann nicht mehr auf es abfärben [1]). Freier als bisher stellt sich die Abendmahlformel als Paralleltradition neben 1 Kor. 11, 23—26; dies aber ist nicht der Originaltext, sondern ein gelegentliches, überdies wie üblich freies Zitat zu besonderem Zweck. Der Originaltext war den Korinthern früher mitgeteilt worden (V. 23 *ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν*); wir kennen ihn nicht, nur die abgeleiteten Parallelberichte bei den Synoptikern und im Korintherbrief (Luk. V. 19—20 ist mechanisch aus dem Korintherbrief abgeschrieben und mit Brocken aus den Synoptikern verwirrt).

Zunächst ein paar Einzelbemerkungen. Das Brechen des Brotes ist nicht Sinnbild für die Zerstörung des Leibes, sondern bloß die selbstverständliche Vorbereitung zum Austeilen der sättigenden Brotstücke. Die auf *σῶμα* bezogenen Lesarten *κλώμενον*, *διδόμενον*, *θρυπτόμενον* sind handgreifliche Autoschediasmen. — „Den Becher nach dem Essen" (Kor.): die antike Sitte, nach dem Essen zu trinken; mit dem ausgebildeten Passahritus (vgl. Pesachim) hat das Neue Testament nichts zu schaffen. — „Mein Blut vergossen für viele": Matthäus erläutert „zur Vergebung der Sünden". „Mein Blut der Diatheke": *διαθήκη* ist Disposition, Anordnung, Festsetzung, Verfügung, in religiöser Literatur vorzüglich des aus Allmacht verfügenden Gottes; Gen. 9, 12 wahrt Gott seine Autorität, indem er sagt „meine Diatheke", nur als Person menschhaft redend gibt er der Verfügung die Scheinform des Vertrags. Unter Menschen kann *δ.* letztwillige Verfügung, Testament sein [2]). Ein-

1) Die Einschiebung des Abendmahls in das Passahmahl verführte weite Kreise der Christenheit, das erste Element statt als gesäuertes Brot als ungesäuerte Oblate zu reichen.

2) Nicht aber Luk. 22, 29. Gott kann nichts vermachen, weil er nicht

seitiges Verfügen kann sich ergänzen zu Gegenseitigkeit im Vertrag (συνθήκη); Vertrag ist noch nicht Bund, kann ihn aber begründen. „Bund" klingt wärmer als „Festsetzung", διαθήκη selbst aber hat den kühlen Klang von Festsetzung. Von der Grundbedeutung sollte man nicht weiter abgehen als unbedingt erfordert. Auch Paulus blieb bei ihr, Gal. 3, 15; 17; die „neue" D. bezeichnet V. 6 als eine nicht des Buchstabens, sondern des Geistes, vgl. V. 3; Paulus greift auf die neue D. Jer. 31 zurück [1]). — „Dieses tut zu meinem Gedächtnis" (nur Korinther und Luk. V. 19) war selbstverständlicher Gedanke bei jedem Gemeinschaftsmahl der Schüler, einerlei ob ausgesprochen oder nicht. — Wie Kor. zu σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν fügt, so Markus (Matthäus) zu αἷμα τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Man will darin nach und nach eingedrungene Zusätze erkennen; sollte Paulus' Originaltext nicht beides nebeneinander gehabt haben? — Während Mark. V. 25 und Matth. V. 26 den Ausblick über die ἀπουσία hinweg auf das endliche Gottesreich nur gelegentlich des Weines haben, hat ihn Luk. V. 16 und 18 sowohl beim Passahlamm (das bei ihm in die Stelle des Brotes trat) wie auch beim Wein; sollte das ursprüngliche Schlußwort der Abendmahlsformel nicht auch beides nebeneinander gehabt haben, den Ausblick beim Brot und beim Wein? — Kor. V. 26 sagt Paulus; mutatis mutandis ziehe ich den Vers zur Abendmahlsformel; ein solcher sie abschließender Satz, gleichfalls über die Zeit der ἀπουσία hinweg auf die endliche Vollendung ausblickend, ist unentbehrlich. Was bei Markus und Matthäus Jesus von sich sagt, er werde nicht mehr Wein trinken bis zum Kommen des Gottesreichs, das wendet Paulus an auf die wiederkehrende liturgische Feier der Korinther, deren Unwürdigkeit den Anlaß zu seinen Ausführungen gab: „Sooft ihr dieses Brot eßt und den Becher trinkt (so lautet der Text), verkündet (ihr?) den Tod des Herrn (ist Deutung des Paulus) bis er kommt" in

---

stirbt (Götz); „vermachen" ist auch nicht durch Gal. 3, 15 gedeckt. Übersetze „bestimmen".

1) Durch Mißverständnis erstarrte die Antithese zu den konventionellen, dabei sich widersprechenden Formeln Altes und Neues Testament, Alter und Neuer Bund.

seiner παρουσία. In Jesus' Mund hieße es τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε ἄχρις ἂν ἔλθω, so Constit. apost. VIII, 12, 37 schwerlich aus Überlieferung. Jesus hätte von seinem Tod nicht so paulinisch gesprochen, eher so wie Markus (Matthäus), vgl. Luk. V. 16 und 18; jedenfalls scheinen sie den paulusschen Originaltext reiner bewahrt zu haben. Erst mit V. 27 fährt Paulus ganz aus Eignem fort, indem er aus dem Zitat (wie er nun zitiert) die Folgerung zieht: „Sodaß wer das Brot unwürdig ißt" usw. Die Folgerung bezieht sich über V. 26 hinweg auf 24—25; erträglich ist das aber nur, wenn V. 26, oder was dem im Original zugrunde lag, noch zur Einsetzungsformel gehört [1]).

Die Beziehung von Brot und Wein auf Leib und Blut des Christus, auf den Kreuzestod als ein Sühnopfer, gibt der Abendmahlsformel ihr Gepräge. Paulus will sie ἀπὸ κυρίου empfangen haben, was im neutestamentlichen Griechisch nichts anderes besagt als παρὰ κυρίου; er kann nur einen seiner gesteigerten Zustände im Sinne haben (nicht den vor Damaskus), für ihn also eine Information von oben [2]). Da er, menschlich geurteilt, nichts pneumatisch erleben konnte, was nicht zuvor schon irgendwie in ihm lag, so müssen wir die Formel ihm zuschreiben. Die „alte Diatheke" vom Sinai wurde mit Opferblut besiegelt, Exod. 24, 3; die neue Jer. 31 bedurfte keiner blutigen Besiegelung; wenn Gottes Wille den Menschen ins Herz geschrieben ist, was soll dann eine Blutzeremonie? So dachten die Propheten; ebenso vernehmen wir im Echo des Evangeliums (Hosea 6, 6 bei Mark. 12, 33; Matth. 9, 13 und 12, 7). Dafür hatte auch Paulus Verständnis; doch im selben Augenblick, als die Juden bereits vom Tempel zur Synagoge übergingen, vom Opferkult zum Geistkult, unmittelbar bevor die Zerstörung des Tempels jenem ein Ende machte,

---

1) Es war mir bereits aufgegangen, als ich gewahrte, daß schon Ewald es gesehn hatte. Wie oft ist er nun schon „widerlegt" worden.

2) Einige Erklärer suchen die Urapostel einzuschieben; Paulus habe die Abendmahlsformel „als vom Herrn her" von der Gemeinde empfangen (Cremer, Bachmann), oder: alles was er vor und nach der Bekehrung hörte (also auch von den Uraposteln), sei ihm als einheitliche, bei Damaskus empfangene Gabe erschienen (Lietzmann).

kehrte Paulus zum Opfer, zum Sühnopfer zurück, die neue Diatheke ward was die alte gewesen war, zu einer in Blut, freilich nicht eines Opfertiers, sondern des Christus. Den Mahlgenossen bot er im Brot seinen Leib zu essen, im Wein sein Blut zu trinken; immer gärenden Geistes, daher auch einmal sich selbst widersprechend, stiftete Paulus den letzten der antiken Mysterienkulte — christliche Antike.

Auf die Urapostel dürfen wir den Abendmahlsritus nicht zurückführen. Sie suchten sich die Hinrichtung verständlich zu machen: er sei für uns gestorben, für unsre Sünden, 1 Kor. 15, 3. Der Satz läßt an Bestimmtheit zu wünschen übrig. Das Evangelium aber sagte nichts von Sühnopfertod. Die zwei einzigen davon redenden Stellen sind interpoliert, die Abendmahlsformel und die der Demutsrede Mk. 10, 45 angehängten Worte „sein Leben dahin zu geben als Loskaufpreis für viele". Die Parallele Luk. 22, 27 hat das Anhängsel ebensowenig wie den „Menschensohn". Lukas lehnt den Sühnopfergedanken durchaus ab; wie V. 15 beim Passahlamm trotz 1 Kor. 5, 7 kein Gedanke ist an den „Leib", so V. 17 beim Wein kein Gedanke an das „Blut". Ebenfalls in den Reden der Apostelgeschichte, wo vom Kreuz gesprochen wird, vermeidet Lukas, des an ihm vergossenen Blutes zu gedenken; nur einmal, in Paulus' Abschiedsrede zu Milet 20, 28, wo er von der Gemeinde spricht, setzt er hinzu „die er durch sein eigen Blut gewann"; doch auch hier übergeht er das Opfermoment [1]). Die Gedanken des Paulus setzten sich nur langsam durch, stießen auf zähen Widerstand; Hauptstücke wie Präexistenz, Rechtfertigung allein aus dem Glauben, Sühnopfertod blieben dem Evangelium fremd oder drangen nur sekundär ein. Das Evangelium aber erwuchs aus den Kreisen der Urapostel.

Was Jesus bei seinem letzten Mahle wirklich gesprochen habe, wissen wir nicht; vermuten läßt sich nur, was er gesagt

---

1) Ausdruck seines Ablehnens ist vielleicht auch Luk. 5, 39 „Niemand mag auf alten Wein neuen trinken; denn er spricht: Der alte ist bekömmlich (χρηστός)". Das ist doch bildlich zu nehmen; es klingt, als werde damit eine Neuerung auf religiösem Gebiete abgelehnt; etwa der gärende Most paulusscher Christologie?

haben könne. Die Alltagsabendbrotsitte, einleitenden Dankspruch usw., hielt er fest mit denen, die „um ihn waren", als ihr Hausvater; vergessen wir nicht, daß Tischgemeinschaft sakralen Charakter besaß. Sah Jesus das Ende kommen, so lag es nahe, den Schülern Aufrechterhaltung der Tischgemeinschaft miteinander und der Gemeinschaft im Geiste mit ihm selbst anzuraten. Die kritische Frage ist, ob Jesus seinen Tod, sobald er ihn erwarten mußte, als Sühnopfertod bezeichnet habe. In welchem Sinne ging er in den Tod? Er wirkte für die Sache seines Gottes an den Menschen. Die Versuchungen, die im Evangelium an ihn herantreten, wollen ihn vom Wege Gottes abbringen, auf den Weg des Satans, der Untreue, hinüberführen: so die Versuchung Mark. 1, 12 (vgl. die dritte bei Matthäus); wiederum die in der Episode „Satanas Petrus" Mark. 8, 32; endlich die in Gethsemane. Er hält stand und bleibt der Sache seines Gottes treu bis in den Tod. Anderes weiß das Evangelium nicht zu berichten.

2.

Dr. Martha Wanach
in Potsdam

Die Rhythmik im altrömischen Symbol

Im Jahre 1905 veröffentlichte H. Jordan eine Arbeit über „Rhythmische Prosa in der altchristlichen lateinischen Literatur“. Neben anderem gab er darin eine rhythmische Analyse des altrömischen Symbols und glaubte damit das Problem lösen zu können, welche Fassung, ob die griechische oder die lateinische, die originale ist, und welche die Übersetzung. Das Resultat, das er brachte, war: Der lateinische Text hat eine kunstvolle rhythmische Form, kann also nicht Übersetzung des griechischen Textes sein, denn es ist unwahrscheinlich, daß der Zufall ein so besonders feines rhythmisches Gebilde hervorgebracht haben soll; der lateinische Text ist der originale und der griechische ist nichts als eine wörtliche Übersetzung.

Die Arbeit wurde von der Kritik abgelehnt (s. Theol. Jahresbericht Bd. 25, S. 343 und die dort angegebene Literatur) und schien weiterhin wenig Wirkung zu haben. Doch wurden neuerdings in dem kleinen Werke „Trinitätsglaube und Christusbekenntn. in d. alten Kirche“, mit dem Nebentitel „Neue Untersuchgen z. Gesch. d. apost. Glaubensbekenntnisses“ von J. Haußleiter (Beitr. zur Förderung christl. Theologie Bd. 25, Heft 4, 1920),

die Ausführungen Jordans über das Apostolikum ernsthaft herangezogen. Diese Tatsache erfordert eine nochmalige gründliche Kritik seiner Theorie.

Jordan gibt selbst an, wo er sich für seine Methode geschult hat: an Arbeiten von Wilhelm Meyer (Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik, 1905) und Eduard Norden (Die antike Kunstprosa). Es sind Arbeiten, die auf dem noch jungen Forschungsgebiet der Beobachtung der Rhythmik in der antiken Prosa bahnbrechend gewirkt haben.

In der Verskunst der Antike ist die Rhythmik von jeher beachtet worden, aber auch in der Prosa spielte sie eine Rolle. Einen besonders starken rhythmischen Gehalt haben die für gesprochenen eindrucksvollen Vortrag bestimmten großen Reden der antiken Rhetoren und zwar vorwiegend immer am Schluß der Sätze. Man war sich dessen im Altertum durchaus bewußt (Norden, Kunstprosa [2], S. 910); Cicero erklärte es so: Der Rhetor rechne damit, daß das Publikum immer am Anfang der Sätze weniger aufmerksam sei und erst am Schluß der Sätze für die Worte recht empfänglich werde, der Schluß der Sätze verdiene daher den meisten Nachdruck und die größte Sorgfalt.

Der technische Ausdruck für kunstgerechte Satzschlüsse ist clausula rhetorica. Diese stellt sich so dar, daß vor den Sinneseinschnitten — wo in der Niederschrift ein Komma oder Kolon gesetzt wird — in den letzten etwa 5 bis 12 Silben 2 oder 3 Perioden abgeteilt werden. Unter solchen Perioden, die wie in der Verskunst als Trochäen, Spondeen usw. bezeichnet werden, findet sich am häufigsten der Kretikus, die Form – ◡ –, meist in Verbindung mit einem Trochäus – ◡ oder Ditrochäus – ◡ – ◡, z. B.:

– ◡ – | – ◡
orbis implevit

– ◡ – | – ◡ | – ◡
exigit veritatis

Den Kretikus als Grundprinzip erkannt zu haben, ist das Verdienst Wilhelm Meyers in einem Aufsatz von 1891, der auch Norden zur Anleitung gedient hatte.

Es ist nicht leicht, die Rhythmik der antiken Sprachen nachzuempfinden, weil die Wortbehandlung in den antiken Sprachen grundverschieden ist von unsrer germanischen. Nicht stärkere oder schwächere Betonung, sondern höhere oder tiefere Stimmlage ist in den antiken, und jetzt noch viel in den romanischen Sprachen das Mittel, wodurch der Unterschied zwischen gewichtigen und weniger gewichtigen Silben gekennzeichnet wird. Mit anderen Worten: der dynamische Akzent tritt hinter den melodischen zurück.

So auch in der antiken Rhetorik. Es galt für selbstverständlich, daß die Stimme eines leidenschaftlichen Redners in der Mitte zwischen der gewöhnlichen Rede und dem Gesang schwebte (Norden, Kunstprosa [2], S. 55 ff.). Man findet dies in theoretischen Abhandlungen über die Redekunst deutlich ausgesprochen, so schon bei Aristoxenes, so auch bei Cicero (de oratore 55): Der vollendete Redner wird je nach den Affekten, die er erregen will, den Ton seiner Stimme wählen.

Mit der Theorie ging die Praxis Hand in Hand. Demosthenes und Äschines haben sich gegenseitig das Raffinement vorgeworfen, mit dem sie durch Biegungen der Stimme ihr Publikum zu gewinnen suchten. Wenn C. Gracchus redete, ließ er durch einen versteckt hinter ihm stehenden Sklaven auf einer Stimmpfeife die jeweilig zu erwählende Stimmhöhe und Stimmlage angeben.

Ein derartig singender Vortrag ist für die Menschen von heute natürlich etwas Fremdartiges, und sehr wenig zuversichtlich klingt die Bemerkung Eduard Nordens: „Nur durch *φύσις* und lange *ἄσκησις* können wir modernen Menschen, für die eine rhythmische Prosa kaum noch vorhanden ist, das Gefühl hierfür uns zu eigen machen, und zwar wie bestimmt versichert werden darf, selbst im günstigsten Fall nur bis zu einer bestimmten Grenze."

So schwer es also für unser akustisches Gefühl ist, die antike Sprechweise nachzuempfinden, so gibt es doch ein Mittel, äußerlich die Rhythmik zu erkennen. Denn — wenigstens fürs Lateinische gilt es — die Hebungen und Senkungen stimmen im großen und ganzen mit der Länge und Kürze der Silben überein.

Daher kann man bei der rhythmischen Analyse einfach so verfahren: vom Satzschluß rückwärtsgehend bezeichnet man die

langen und kurzen Silben mit den entsprechenden Zeichen und achtet darauf, ob ein periodischer Wechsel von Längen und Kürzen zu erkennen ist. Ist das der Fall, und hebt sich im besonderen ein Kretikus heraus, so kann man die ganze Silbengruppe als clausula rhetorica buchen.

Z. B. die Anfangssätze von Ciceros erster katilinarischen Rede haben folgenden Rhythmus (Norden, Kunstprosa 2, S. 932: Quousque tandem abutere, Catilina patientia nostra? (–́ ◡ –́ | –́ ⏓), die letzten 5 Silben bilden Kretikus + Trochäus. Quem ad finem esse effrenata iactabit audacia? (–́ ◡ –́ | –́ ◡ –́) hier ist es Kretikus + Kretikus.

In diesen Fragesätzen kann man den singenden Abschluß leichter nachempfinden, doch genau dasselbe Bild geben die einfachen Aussagesätze z. B.: Fuit ista quondam in hac republica virtus (–́ ◡ –́ | –́ ⏓), ut viri fortes acrioribus suppliciis civem perniciosum quam acerbissimum hostem coercerent (–́ ◡ –́ | –́ ⏓).

Fast jeder Satz in Ciceros Reden schließt mit einer derartigen Klausula, die den Kretikus als Basis hat. Jordan hat berechnet, daß es 82,6 % aller Sätze sind.

Diese Art der rhythmischen Analyse hat nun Jordan auf das altrömische Symbol (Lietzmanns Kleine Texte Nr. 17. 18, S. 10) angewendet und stellt fest, daß sich hier bei 100 % der Sätze, also in jedem Satz die sorgfältige Rhythmisierung findet, daß die letzten Silben stets eine auf dem Kretikus basierte Klausula bilden. Nur eine kleine Änderung will er diesem Schema zuliebe vorgenommen wissen, in Artikel 3 (bei Einteilung in 12 Artikel) soll es nicht Maria virgine, sondern virgine Maria heißen. Berechtigt fühlt sich Jordan zu dieser Umstellung, weil sie sich in einigen Paralleltexten findet, z. B. in dem von Karthago (Kl. T. S. 13).

Nachdem Jordan das rhythmische Bild des Symbols gegeben hat, fordert er, man solle es nach seinen Zeichenangaben laut lesen, und meint, man werde sofort die Empfindung haben, daß man es mit einem „carmen“, mit einem sehr fein zusammengesetzten rhythmischen Ganzen zu tun hat. Ein Laie auf dem Gebiet der Prosarhythmik wird sich ein solches Gefühlsurteil nach

den oben auseinandergesetzten Schwierigkeiten nicht zutrauen und eher auf das einer Autorität in diesem Gebiet hören. Jordan hat selbst die Gelehrten genannt, die ihm Lehrer für seine Methode waren. Beide, Wilhelm Meyer und Eduard Norden, urteilen völlig abweisend. Meyer sagt: Zu dem Übelsten in der Literatur über den rhythmischen Schluß gehört H. Jordans Untersuchung. Hiat, Elision, falsche Auflösungen, verbotene Wortgrößen sind ihm gleichgültig. Die armen Theologen, welche ihr Ohr mit den hier gegebenen Lesestücken martern sollen! (Gesammelte Abhandlungen II, S. 241 a).

Norden meint, durchgehend fehlerhaft ist die rhythmische Analyse Jordans nicht, aber aus einem prinzipiellen Grund (der weiter unten deutlich werden wird) ist der Versuch ganz und gar verfehlt. (In persönlichem Gespräch.)

Gegenüber diesem doch nicht ganz übereinstimmenden Urteil können wir Laien durch eine äußerliche Betrachtung des rhythmischen Bildes ein wenig weiterkommen.

Die erste Klausel wird gebildet durch die beiden Worte patrem‿omnipotentem (⏓́ – ⏑́⏑ | ⏓́ ⏑̀). Sie sollen die Form haben Kretikus + Trochäus. Die regelrechte Form eines Kretikus ist – ⏑ –, zwar erlaubt ist auch an zweiter Stelle eine Länge, also die Form – – –, doch ist das nicht die Regel, und ebenso ist die Auflösung einer Länge in zwei Kürzen möglich, z. B. die Form – ⏑ ⏑⏑, aber es ist eben auch nicht Regel, sondern Ausnahme. Beide Ausnahmen finden sich im vorliegenden Kretikus – – ⏑⏑, und da die Senkung nicht einmal durch eine gewöhnliche Länge, sondern durch die vermöge Zusammenziehung von em‿om gebildete übermäßige Länge gebildet wird, muß man diese Klausel als unregelmäßig gebaut bezeichnen.

Im zweiten Artikel wird die Klausel gebildet durch die Worte unicum dominum nostrum ⏓́ ⏑ ⏓̀ | ⏑́⏑ – | ⏓́ ⏑. Hier ist der Kretikus normal gebaut. Er ist verbunden mit einem doppelten Trochäus. Von diesen hat der erste eine merkwürdige Gestalt, er müßte die Form haben – ⏑ und hat dafür eine in zwei Kürzen aufgelöste Hebung und eine durch eine Länge gebildete Senkung ⏑ ⏑ –. Man kann es wieder nicht grundfalsch nennen, denn beide

Abnormitäten kommen vor, aber es ist eben wieder starkes Abweichen von der Regel.

Im dritten Artikel ist dem Schema zuliebe das in der Überlieferung völlig feststehende Maria virgine umgestellt in virgine Maria. Trotzdem ist keine befriedigende Form erreicht. Die Klausel ist gebildet durch sancto‿et virgine Maria –́ – –̀ | ⏑͡⏑́ ⏑ | –̀ ⏑, bildet also wieder einen Kretikus + Ditrochäus. Der Kretikus ist ziemlich in Ordnung, die Senkung ist zwar durch eine Länge gebildet, aber das schwache Wort et neben der Elision des o kann gut als Senkung empfunden werden. Schlimm steht es aber mit dem ersten der beiden Trochäen. Wieder ist die Hebung in zwei Kürzen aufgelöst; doch sind diese beiden Kürzen viel zu schwach im Verhältnis zur letzten Silbe des Kretikus, als daß sie den Anfang eines Trochäus bilden könnten. Im obigen Fall konnten sich die beiden Silben domi ganz gut gegenüber der Schlußsilbe um in unicum halten, denn es sind durchaus gewichtigere Silben, während in dem Worte virgine unmöglich die beiden letzten Silben mehr gehoben werden können als das virg. Diese Klausel wird man nicht nur als anomal, sondern direkt als falsch bezeichnen müssen.

Es geht nun zwar nicht mit den Unregelmäßigkeiten in gleicher Häufung so weiter, die nächste Klausel z. B. ist durchaus glatt gebaut: fixus est et sepultus –́ ⏑ –̀ | –́ ⏑ | –́ ⏑, wieder Kretikus + Ditrochäus. Aber man wird doch zugeben müssen, wenn gleich der Anfang soviel Schwierigkeiten bietet, kann man schwerlich der Behauptung zustimmen, man habe es mit einem besonders fein rhythmisierten Ganzen zu tun.

Man wird im Zweifel bestärkt, wenn man Jordans These betrachtet: das Kunstvolle des altrömischen Symbols trete besonders hervor, wenn man es mit dem Text des seit dem 8. Jahrhundert gebräuchlichen Symbolum receptum vergleiche (Kl. T. S. 15, Sacr. Gall.). Jordan sagt, die Zusätze, die dieses enthält, seien so wenig rhythmisch, daß man sie als durchaus störend empfinde, was natürlich für die künstlerische Einheit des Originals sprechen muß. Von den Zusätzen greift Jordan als besonders störend heraus das descendit ad inferna, das den Schluß des vierten

Artikels bildet. Er analysiert diese Silbengruppe als – ◡ ◡ – – ◡. Dies erscheint aber als die gleiche Silbenfolge wie im zweiten Artikel ... um dominum nostrum – ◡ ◡ – – ◡. Man mußte zugeben, daß diese Worte nicht leicht unter das Klauselgesetz gestellt werden konnten, aber was das eine Mal gelten sollte, könnte wohl auch für den anderen Fall in Anspruch genommen werden.

Als weiteres Beispiel führt Jordan das omnipotentis in Artikel 7 an, es wäre ein in der rhythmischen Prosa ganz verworfenes hexametrisches Gebilde. Aber genau dasselbe Wort läßt er im ersten Artikel des altrömischen Symbols, auch in der Schlußstellung, gelten.

Ebensowenig stichhaltig erscheint sein letzter Beweisgrund, das vitam aeternam am Schluß könne man nur halten, wenn man nicht elidiert. Aber diese Unterlassung der Elision findet sich in seiner Analyse des altrömischen Symbols im Artikel sanctam ecclesiam; er betont dort selbst nachdrücklich, daß die Elision unterbleiben muß.

Von den übrigen Zusätzen sagt Jordan selbst, daß sie in das rhythmische Schema eingefügt werden könnten.

Demnach ist der Unterschied der rhythmischen Gestalt des altrömischen Textes und des gallikanischen nicht so groß, wie es Jordan haben will. Man wird Norden zustimmen müssen, wenn die rhythmische Analyse des altrömischen Symbols, wie sie Jordan vornimmt, auch nicht direkt fehlerhaft ist, so ist sie doch so gezwungen und gekünstelt, daß man sie nicht als spontan von einem Künstler hinein gelegt bezeichnen darf. Norden sagt, eine derartige Rhythmisierung kann man mit jedem etwas sorgfältig gebauten lateinischen Prosatext vornehmen.

Für diese Behauptung bietet Jordan selbst in gewisser Weise eine Bestätigung, er weist nämlich an zwei lateinischen Prosaschriften, die von Verfassern stammen, die auf keinen Fall bewußt rhythmisiert haben, nach, daß auch in ihnen 75 % aller Satzschlüsse in das Schema der Klauseln oder ihrer Ableitungen passen. Er schließt daraus: die Worte der lateinischen Sprache haben von Natur zum großen Teil eine rhythmische Form, die sich leicht zu Kretikus und Trochäen zusammenfügt. Diese Einschränkung glaubte

er aber nicht auf das Symbol ausdehnen zu müssen, weil hier nicht nur 75 %, sondern 100 % der Satzschlüsse rhythmisch zu sein schienen. Wenn man also diese durchgängige Anwendung der clausula rhetorica im altrömischen Symbol bezweifelt, so kann man unter der Zustimmung von Jordan selbst behaupten, die rhythmischen Formen, die im übrigen im Symbol enthalten sind, sind nicht durch die künstlerische Absicht eines original schaffenden Verfassers eingefügt, sondern der Natur der lateinischen Worte, der Vokabeln entsprungen.

Jordan selbst scheint für die Beweiskraft seiner Untersuchung nicht mehr unbedingt einzutreten. In seiner Geschichte der altchristlichen Literatur wenigstens spricht er über die beiden Texte des altrömischen Symbols, ohne zu entscheiden, ob der griechische oder der lateinische der originale sei. Nur an einem Begriff hält er fest; er sagt, daß man das Symbol als Poesie, als carmen empfand und zieht dafür ein Zitat von Faustus von Reji heran. Aber man darf die Bezeichnung carmen nicht in Beziehung setzen zu einer „rhythmischen, poetischen Form" des Textes. Mit carmen konnte bezeichnet werden „jeder laut hergesagte feierliche Spruch, gleichgültig, ob in der äußeren Form von Prosa oder Vers, also z. B. Zaubersprüche, Gebete, Eidesformeln, Bündnisverträge usw." (Norden, Kunstprosa², S. 160). Damit ist gesagt, ebensowenig wie carmen identisch ist mit Gedicht, ebensowenig hat man darunter gewöhnliche Prosa zu verstehen, vielmehr ist es eine gehobene, nachdrückliche, feierliche Prosa. Und zu solch einer gehört natürlich das altrömische Symbol, seinem gewaltigen Inhalt nach.

Nachwort. Ich habe obiger guten Studie, die mir schon 1921 eingesandt wurde, die Aufnahme nicht verweigern mögen, obwohl sie Neues dem Sachkenner nicht bietet, da sie, wie die Schrift von Joh. Haußleiter (auf die in der Einleitung Bezug genommen ist) beweist, keineswegs überflüssig heißen kann. Haußleiter meint S. 93, Jordans Schrift biete einen „entscheidenden" Grund für die Annahme der Ursprünglichkeit von R (altröm. Symbol) latine, gegenüber von R graece, da sie „festgestellt" habe (sic!), „daß wir es in dem lateinischen Texte von R mit einem sehr fein zusammengesetzten (sic!) rhythmischen Gebilde zu tun haben". Mir selbst hat bei Abfassung meines Werks „Das apostolische Symbol" die Frage, ob R in griechischer

oder lateinischer Gestalt eine Kunstform darstelle, sich (natürlich) auch nahegelegt, und ich habe sie bejaht. Aber daß einer der beiden Texte rhythmisch gestaltet sei, habe ich sehr bald als unmögliche Behauptung erkannt (wenn ich das auch nicht eigens darlegte). Es war in meinen Augen immerhin verdienstlich, daß Jordan mal die Gegenthese für R latine in ausführlicher Analyse zu verteidigen versuchte. Ich habe mich Theol. Litztg. 1906, Col. 411—14, eingehend mit seiner Konstruktion beschäftigt. Was die Verfasserin oben beibringt, habe ich zum Hauptteil auch gesagt und anderes dazu. Haußleiter hätte sich etwas darum kümmern mögen, was die Kritiker (darunter auch C. Weyman) zu Jordans Schrift zn bemerken gefunden. Was ich zu seiner eigenen oben näher bezeichneten mannichfach gelehrten Arbeit (die vielleicht aus Gründen, welche ihm selbst noch verborgen geblieben, eine beachtenswerte Fährte zur geschichtlichen Erklärung von R zeigt), vorläufig zu sagen habe, s. ebenfalls in Theol. Litztg. (1922, Nr. 4). F. Kattenbusch.

3.

D. Theodor Sippell
Pfarrer i. R., Marburg

Zur Biographie John Everards

Mehr und mehr lichtet sich das Dunkel, welches bisher über dem größten englischen Mystiker John Everard lag, dessen Lehre uns in den nach seinem Tode herausgegebenen umfangreichen Predigten vorliegt. Nach meinem ersten Hinweis auf diesen bedeutenden Schüler Meister Eckharts (Chr. W. 1910, Nr. 19) hat Rufus M. Jones unter Verwertung meiner weiteren Nachforschungen zum ersten Male ein Gesamtbild seiner Lehre entworfen, welches zwar im großen und ganzen zutreffend ist, doch hie und da die ungeheuerlichen Schroffheiten Everards nicht genügend hervortreten läßt (Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries, London, Macmillan 1914, pp. 239—252). Für die Biographie Everards waren wir bisher im wesentlichen auf den Artikel s. v. im Dictionary of National Biography (D. N. B.) XVIII, 84—85 angewiesen, der die Quellen nicht genügend ausschöpft. Abgesehen von verschiedenen Einträgen im Cal. of Stat. Pap. Dom. Ser. kommt als Hauptquelle in Betracht die Sammlung seiner Predigten und die lange Vorrede dazu von Rapha Harford. Eine wertvolle Ergänzung dazu bieten die von mir aufgefundenen Konzepte der Hohen Kommission in dem lang=

wierigen Irrlehreverfahren gegen Everard, die im folgenden erst-
malig verwertet sind (Cod. Tanneri 67 der Bodl. Libr. zu Ox-
ford) [1].

John Everard wurde um das Jahr 1575 oder 1580 geboren. Sein Geburtsort ist unbekannt. Er besuchte das Clare College in Cambridge, wurde im Jahre 1600 Baccalaureus Artium, 1607 Magister Artium, 1619 Doktor der Theologie. Nähere Nachrichten über seine Jugendzeit fehlen. 1618 finden wir ihn als Lecturer in St. Martins-in-the-Fields in London. Aus dieser Zeit findet sich ein Eintrag in den Cal. of State Papers, Dom. Ser. Vol. XCV, Nr. 61, welcher den unerschrockenen Wahrheitsmut Everards kennzeichnet: „Apology by John Everard to the Lord Mayor and Aldermen of London, for uttering, in his sermon at Paul's Cross, on Jan. 11, reproaches against the Court of Orphans, which were too lightly entertained, and, if true, unfitting to repeat before a popular assembly, and for which he has already been censured by the Bishop of London." Aus demselben Jahre stammt die erste von ihm erhaltene, dem bekannten Philosophen Lord Francis Bacon gewidmete Predigt „The Arriereban", London 1618. Br. Mus. 4479. a. a. 18. Nach der Sitte der damaligen Zeit mit vielen gelehrten Zitaten prunkend, unterscheidet sie sich nach Form und Inhalt völlig von den uns erhaltenen späteren. Ein Anhänger der Mystik war Everard schon damals. Gleich zu Anfang findet sich folgende

---

1) Die Erkenntnis von der überragenden Bedeutung Everards für die Geschichte der englischen Mystik bricht sich neuerdings immer mehr Bahn, siehe Kattenbusch, Artikel „Seekers" (PRE³ Bd. 24, 486—500, speziell S. 491 f.) und Karl Müller, Kirchengeschichte II, 2, S. 469. Seine Predigten müssen schon lange vor ihrem Drucke von Hand zu Hand gegangen sein, denn die radikale Mystik der Revolutionsjahre lebt fast völlig von seinen Gedanken. In John Webster (seit 1635 Pfarrer in der Nähe des Pendle Hill), dem Freunde William Erburys und späteren Bekämpfer des Hexenglaubens, können wir das Bindeglied zwischen Everard und gewissen Kreisen der Grindletonianer*) feststellen. Seine Lehre ist eine Kombination der Gedanken John Everards, den er höchlich rühmt, und William Dells.

*) Über diese wichtige Gruppe vgl. meine Schrift „Zur Vorgeschichte des Quäkertums", 1920.

Stelle: „Das Buch der Sprüche ist gleich dem Zelte Mosis, es handelt von Moral und Politik. Der Prediger ist gleich dem Zelte des Elias, angefacht von heiligem Eifer, dessen Licht die Eitelkeit aller Dinge unter der Sonne entdeckt und tadelt, aber sein Lied, oder vielmehr das Lied, Canticum Canticorum, ist das Zelt Jesu, erfüllt mit jener Süßigkeit, die nur der vorstellen kann, der sie schmeckt; mit verborgenem Manna (Offenb. Joh. 2, 17), von dem nur die Kontemplation sich nährt; mit neuen Namen, die nur die Kontemplation liest; mit neuem Licht, das nur die Kontemplation entdeckt; und mit neuen Tönen und Verzückungen, die nur die Kontemplation hört (Cant. 8, 13): Die du wohnest in den Gärten, die Gefährten hören auf deine Stimme, laß mich sie hören. — Aber wir müssen wieder herunter von dieser ragenden Höhe und für diese Nacht unser Bleiben in diesem Walde, am Fuße der Jakobsleiter, suchen." Die Schriftauslegung ist, wie schon diese Probe zeigt, durchweg allegorisch (p. 9 heißt es: „take away the couer of the letter"). Nach Everard ist der Krieg vom christlichen Standpunkt aus berechtigt, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind: 1. ut recta sit intentio bellantium (Thom. Aquin.). Mitten im Kampfe sollen unsere Absichten friedlich sein, „ut eos quos expugnamus, ad pacis utilitatem vincendo perducamus" (Augustin.); 2. gehört zu einem gerechten Krieg Authoritas Principis, das Kommando eines Fürsten, der über Leben und Tod diejenige transzendente Gewalt hat, die Ulpian imperium merum nennt, mag er auch ein Heide, Häretiker oder Tyrann sein; 3. causa iusta. In den folgenden Jahren wurde Everard wegen seiner wiederholten Proteste gegen die spanische Heirat des Prinzen Karl häufig gefangen gesetzt, erhielt aber jedesmal durch die Fürsprache hoher Gönner bald wieder die Freiheit. Das ganze Volk nahm Anstoß an dieser geplanten Heirat, aber E. hatte unter den Predigern fast allein den Mut, von der Kanzel aus die Unrechtmäßigkeit und große Sündhaftigkeit dieses „Bündnisses mit Götzendienern" zu brandmarken. Sobald er seine Freiheit wiedererlangt hatte, wiederholte er am nächsten Sonntag seinen Protest. Die Cal. of State Papers, Dom. Ser. enthalten manche hierauf bezüglichen Einträge aus den Jahren 1620—23.

Wie aus einer undatierten Petition Everards hervorgeht, war er in den Jahren 1623—25 auch einmal vorübergehend verhaftet „as suspected of recusancy". Schließlich fiel es König Jakob auf, daß man so oft Fürsprache für John Everard einlegte, und er geruhte den königlichen Witz zu machen: „Was ist das für ein Dr. Everout, wegen dessen ihr so oft kommt? Sein Name soll hinfort meiner Seel nicht Dr. Ever-out, sondern Dr. Never-out sein!" (Rapha Harford a. a. O.).

Everard war unterdessen Kaplan von Lord Holland und mindestens seit 1626 Prediger in Kensington bei London geworden. Wahrscheinlich aus dem Jahre 1626 stammt die in Kensington gehaltene Predigt „Milch für Säugling und Speise für starke Männer", wohl die früheste unter den posthum herausgegebenen. Sie läßt sich ungefähr datieren durch einen Vergleich der an ihrem Schlusse von E. abgegebenen Erklärung mit Cal. State Papers, Dom. Ser. Vol. XL, Nov. 18. 1626 und Vol. XLI, Dec. 10. 1626. Sie ist das erste Zeugnis von dem Umschwung, der um das Jahr 1625 in seinem inneren Leben eingetreten war. Wie seine erste erhaltene Predigt aus dem Jahre 1618 zeigt, hatte er als Theologe schon immer mystische Anschauungen vertreten. Jetzt aber e r l e b t e er an sich die erlösende und befreiende Macht der Gedanken, die er bisher nur recht äußerlich von anderen übernommen hatte. Wie er in seinen späteren Predigten andeutet, gingen seiner Bekehrung schwere innere Kämpfe voraus. „They are things, that I have not brought here presently upon the Fancy of my own Brain, but Things that I have seen and known, by some Experience thereof in my self; Things that I long, long debated in my own soul, before ever I durst deliver them to you, as a Message from my Master. ... And so long as I reasoned with Flesh and Blood, It bid me, let my Message alone; it was with me as with Jonah, when he received the Word of the Lord to destroy Nineveh, he finds out a Ship and flies to Tarshish; it was often in my Thoughts to divert from this Subject; for I know full well, it raiseth the Devil against me." Some Gospel Treasures Opened, reprinted Germantown 1757, vol. I, 184; II, 140.

Im Jahre 1626 erscheint seine theologische und religiöse Entwicklung bereits völlig abgeschlossen.

Um Politik kümmerte er sich nun nicht mehr, er sah mit Bedauern und Verachtung auf sein bisheriges Leben zurück. Die Tage seiner Jugend, pflegte er später, wie Rapha Harford berichtet, zu sagen, seien Tage der Unwissenheit und Eitelkeit gewesen. Damals habe er einen Wandel geführt, wie andere Heiden auch und wie Leute, die ohne Gott in der Welt leben, in Eitelkeit seines Sinnes, mit verdunkeltem Verstand, entfremdet dem Leben Gottes durch die Blindheit seines Herzens; er sei bloß ein buchstäbischer Universitätsprediger gewesen. Aber dann habe er angefangen, sich seiner früheren Erkenntnis, Redeweise und Predigt zu schämen. Obgleich er bis dahin als ein sehr großer Gelehrter galt und als ein so guter Philosoph, daß wenige ihm gleich kamen, keiner ihn übertraf, so bekannte er nun, daß alle seine bisherige Gelehrsamkeit und Philosophie nicht tiefer als die Haut gegangen sei. Erst seit sich Gott ihm in einer besonderen und außerordentlichen Weise offenbart habe, könne er aus innerer Erfahrung reden.

Seit seiner Bekehrung hatte Everard einen gewaltigen Zulauf als Prediger. Vornehme und Geringe drängten sich zu seinen Predigten, darunter bald auch manche, die seine Worte belauerten, um ihn bei dem Spruchgericht (der Hohen Kommission oder Sternkammer) wegen falscher Lehre zu denunzieren. So mußte er sich bereits im Jahre 1626 rechtfertigen gegen den Vorwurf, er habe das Gebet um irdische Segnungen als verwerflich bezeichnet. Seine Wirksamkeit beschränkte sich nicht auf das Predigen. In persönlichen Unterredungen — wahrscheinlich auch in Konventikeln — pflegte er eifrig für seine Anschauungen Propaganda zu machen. Er scheint förmliche Unterrichtskurse in der Mystik für Zuhörer aus allen Ständen abgehalten zu haben. Er munterte dabei seine Zuhörer auf, Fragen zu stellen und Zweifel vorzubringen; „wenn ich gegangen bin“, pflegte er zu sagen, „werden manche mich vermissen. Daher wünsche ich, daß ihr mich braucht und aus mir herausholt, was ihr könnt, so lange ich da bin. Je mehr ihr das tut, um so willkommener ist es mir. Doch ich weiß, Christus wird den Seinen ein Lehrer sein“. Freilich drängten sich auch

unlautere Elemente an ihn heran. Einige seiner Anhänger und Bekannten — „who indeed were very knowing men, and pretended high things, as indeed they were“, wie Rapha Harford bemerkt — zogen aus seinen Anschauungen libertinistische Folgerungen, sie kompromittierten ihn durch ihre ruchlosen Worte und Taten so sehr, daß er gezwungen war, sich öffentlich von ihnen loszusagen und jeden Verkehr mit ihnen abzubrechen. Seine Anhänger fand Everard in allen Schichten der Bevölkerung. „Er war ein Mann von sicherem Auftreten und fürstlichem Anstand, der sich in den höchsten Kreisen frei und sicher zu bewegen wußte, aber anderseits war er auch familiär sogar mit den Geringsten, und wenn sie kamen, um sich von ihm unterweisen zu lassen, war er dazu willig, und sie waren ihm in dieser Hinsicht willkommener als Fürsten und Herren.“ „Er hatte einen auserlesenen, mutigen und scharfblickenden Geist, eine wunderbare Gabe, Meinungsverschiedenheiten zwischen ehrlichen und wohlmeinenden Christen zu vereinigen, indem er ihnen klar sagte, was sie beide meinten, und wie ihre Meinungen sich vereinigen und in Übereinstimmung bringen ließen.“ Von seinem merkwürdigen Scharfblick zeugt die folgende Prophezeihung, die zwei Jahre später sich genau so erfüllte. „Meine Freunde“, sagte er einmal in vertrautem Kreise, „behaltet und merkt wohl meine Worte! Ihr seht jetzt die Bischöfe hoch, groß und aufgeblasen, sie raffen alle Macht in Kirche und Staat in ihre Hände. Aber wenn ihr jemals ein regelrechtes Parlament in England erleben werdet, d. h. ein Parlament, das in sich selbst Macht hat, so daß der König es nicht wie bisher nach Belieben nach Hause schicken kann, das wird in kurzem — ihr werdet sehen! — der völlige Untergang der Bischöfe sein.“ „O Herr“, entgegnete einer seiner anwesenden Freunde, „wie kann etwas Derartiges geschehen? Sie haben jetzt so große Macht gewonnen und sind durch das Gesetz so festgewurzelt, daß so etwas geradezu die Wurzeln und Fundamente der Nation erschüttern würde. Vielleicht mögen ihnen die Schwingen beschnitten, ihre Macht geschwächt und ihr hoher Rang ihnen abgenommen werden, aber daß sie selbst ganz verschwinden sollten, scheint unmöglich.“ „Nun, ich bleibe dabei“, versetzte Everard,

„merke dir genau, was ich sage, wir beide mögen es erleben. Denn beim Gang, den die Dinge nehmen, und bei der Beobachtung der göttlichen Fügungen sehe ich voraus, daß die Wurzel und das Amt der Bischöfe ganz und gar vernichtet werden wird."

Um das Jahr 1635 erhielt Everard die 400 £ jährlich einbringende Pfründe von Fairstead in Essex. Er scheint aber seinen Wohnsitz in Fulham bei London beibehalten zu haben [1]). Aus den Akten der High Commission ergibt sich, daß Everard seit dem 28. Januar 1636 mit kurzen Unterbrechungen bis zum Jahre 1640 in Untersuchung wegen Häresie war. Man nannte ihn einen Seeker, Familisten, Anabaptisten, Antinomisten (Predigten II, 143) und beschuldigte ihn der Abhaltung von Konventikeln. Wichtiger als die sehr kurzen Eintragungen in den Cal. of State Papers. Dom. Ser. (für die Jahre 1636—40) sind die Mitteilungen über das Irrlehreverfahren in der Einleitung zu Everards Predigten und die im Codex Tanneri (Bodl.) 67, fol. 5, 143, 149, 187 erhaltenen Konzepte der Hohen Kommission. Nach dem Berichte Rapha Harfords zeigte Everard vor der Hohen Kommission ein sehr unerschrockenes, ja herausforderndes Benehmen. Als er bei seinem zweiten Verhör sich weigerte, vor Erzbischof Laud einen Kratzfuß und eine Verbeugung zu machen, geriet dieser in solche Wut, daß er drohte, „er werde ihn zerkrümeln". Noch bezeichnender sind folgende Episoden. Es sollten ihm die Anklageartikel vorgelegt werden, aber jedesmal, wenn der Termin fällig war, waren sie noch nicht fertig. Da wandte sich Everard vor versammeltem Gerichtshof an den Erzbischof und sprach: „Mylord, ich bin genötigt mich zu beklagen wegen der Leiden, die ich ausstehen muß, die weit über das hinausgehen, was man einem Untertanen zumuten darf. In diesem ganzen halben Jahr habe ich mich einem Gerichtshof nach dem andern von Termin zu Termin gestellt und auf die Anklageartikel gegen mich gewartet. Wenn ihr welche habt oder machen könnt, so laßt mich sie sehen, aber laßt mich hier nicht im Gefängnis um

1) Als sein Wohnsitz wird Fulham erwähnt in Cal. of State Papers. Dom. Ser. Vol. DXXXIV, no. 56. Nov. 4. 1633 und Vol. CCCLXXII, no. 57. Nov. 26. 1637. Ferner in einem Ashmolean Msc. vom 9. August 1640.

nichts und wieder nichts warten. Wenn ihr nichts wider mich habt, so laßt mich entweder freisprechen, oder entlaßt mich, bis sie fertig sind. Auf den ersten Wink eures untersten Beamten werde ich bereit sein, dann zu erscheinen. Ich denke, das ist kein unvernünftiger Antrag; denn diese unnötige Belästigung und Wartezeit ist mir beschwerlich."

Der Erzbischof: „Dr. Everard, ihr müßt nicht so voreilig sein. Glaubt ihr, wir ließen euch für nichts warten? Eure Artikel sind fast fertig, und ich garantiere euch, ihr werdet genug davon haben!"

Everard: „Was meint ihr damit, ‚genug davon'? Wie wißt ihr, daß ich ‚genug davon' haben werde? Kennt ihr John Everard besser als er sich selbst? ‚Genug davon', Mylord? Verurteilt ihr mich, ehe ihr meine Sache hört? Ich hatte gedacht, ihr säßet hier, um Recht zu sprechen; ist das Gerechtigkeit, mich im voraus zu verurteilen? Mylord, Mylord, was ihr auch immer für Berichte und Anschuldigungen wider mich haben mögt, wißt ihr denn, wie ich mich davon reinigen mag? Ich wundere mich über euer Urteil." Dann fügte er in der Erregung noch hinzu: „‚Genug davon' soll ich haben, Mylord? Ich sage euch, ich habe manche Dinge, die mich herausreißen werden."

„Das ist gut", sagte der Bischof, „welches sind sie?"

„Ich will euch eines oder zwei davon sagen. Das erste ist meine Unschuld, das andere meine Armut. Meine Unschuld! Ich weiß wohl, was ich gesagt oder getan habe, ich weiß, was ich gelehrt habe, und mit Gottes Hilfe werde ich imstande sein es zu beweisen, wie sehr ihr mich auch mißverstehen möget. Denn ich habe wohl überlegt und bedacht, was ich öffentlich verkündigt habe, bevor ich es als die Botschaft meines Herrn zu verkündigen wagte. Zweitens, meine Armut! Ich weiß, Armut ist der erprobte Harnisch wider die feurigen Pfeile dieses Gerichtshofes. Wahrlich, ich entbehre dessen, was die Stütze und der Nerv eures Gerichtshofes ist, des Geldes. Denn ich muß mein eigner Advokat, mein eigner Doktor, mein eigner Anwalt, mein eigner Fürsprech sein. Ihr Herren alle (zu den Doktoren und Anwälten gewendet), ich habe kein Geld für euch. Einige Ausgaben muß ich ja tragen für Wasser und dergleichen.

Für alles andere komme ich nicht auf, ihr mögt mit mir machen, was ihr wollt. Ich weiß, es liegt euch nichts an solchen Kunden." Der Bischof fragt ihn, ob er auch bedenke, wo er sei, und läßt ihn vom Büttel abführen. Als Everard nun warten wollte, bis der Gerichtshof aufstände, und der Büttel ihn drängte, um ihn ins Gefängnis abzuführen, da er verurteilt sei, wandte sich Everard von neuem an Laud mit der Frage, weshalb er verurteilt sei. Er erhält den Bescheid: „Wegen eures unverschämten Betragens und wegen Beleidigung des Gerichtshofs durch eure höchst gröbliche und nicht zu ertragende Sprache." Als nun der Gerichtshof aufstand und der Büttel Everard fortstoßen wollte, sagte er noch einmal: „Höret doch, Mylord! Ist es völlig euer Ernst? Muß ich wirklich ins Gefängnis? Ich denke, ihr scherzet nur." „Wahrlich, Doktor", versetzte der Bischof, „ihr wart allzu keck, doch wollen wir es diesmal hingehen lassen, erwarten aber von euch künftig ein besseres Betragen."

Ein andermal kam Everard morgens in das Haus des Erzbischofs und ließ um eine private Unterredung bitten. Da er nicht aufgerufen wurde, als die Reihe an ihn kam, ging er schließlich unangemeldet zugleich mit dem letzten Besucher hinein. Der Erzbischof starrte ihn an: „Doktor Everard, was soll das heißen? Wer schickte nach euch?" „Niemand, Mylord. Ich sehe, ich hätte lange warten können, bis man nach mir geschickt hätte; doch ist es meine Pflicht euch aufzuwarten, auch ohne daß man nach mir schickt." Dann wies er nachdrücklich darauf hin, daß er noch immer auf seine Artikel warten müsse und das ewige Warten ihm lästig sei. Er erwarte keine Gunst von ihm, sondern verlange nur Gerechtigkeit, weiter nichts. Große Hoffnung habe er ja nicht darauf, denn bis jetzt habe er wenig davon gespürt. Er stellte den Bischof zur Rede wegen der ihm widerfahrenen geringschätzigen Behandlung und sagte ihm ins Gesicht, wenn der Bischof sich etwa auf seine akademischen Grade etwas einbilde, so stehe er selbst darin nicht hinter ihm zurück. Wenn er geschmeichelt und katzbuckelt hätte wie andere, hätte er gerade so gut Bischof werden können, und das wisse Laud selbst gut genug. Es läßt sich denken, daß der Erzbischof „tobte und sich wütend zurückzog".

Das mehrfach eingestellte und dann wieder aufgenommene Verfahren endete zuletzt ungünstig für Everard. Vergeblich machten einige Lords dem Erzbischof das Angebot, 100 £ jährlich zu einem guten Zweck zu stiften, wenn Everard wöchentlich je eine lateinische Predigt halten dürfe, um seine Lehre im Zusammenhang darzustellen. Er wurde von seinem Amt suspendiert, verlor seine Pfründe und mußte 1000 £ Strafe zahlen. Sogleich nachdem er den Urteilsspruch gehört hatte, kniete er, wie sein Biograph berichtet, in der öffentlichen Gerichtssitzung nieder, lobte Gott und sprach: „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, darum will ich mich nicht fürchten. Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht zu. Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“ Aber schließlich hat doch Dr. Everard am 18. Juni 1640 vor der Hohen Kommission folgenden ihm vorgeschriebenen Widerruf knieend verlesen [1]):

Sintemal ich, John Everard, Doktor der Theologie, öffentlich in meinen Predigten und anderen Vorträgen und privat in böser Absicht diese folgenden Meinungen gepredigt und vertreten habe, nämlich

Daß der allmächtige Gott nicht bloß eine erlaubende und zulassende, sondern eine tatsächliche und wirkende Ursache aller Dinge, somit auch der Sünde, auch des Sündenfalles Adams sei;

Daß Gott jedes Ding sei. Alles andere seien bloß die Akzidenzien. Wenn man die Akzidenzien hinwegnimmt, so bleibt als Substanz Gott. Ich habe das veranschaulicht an dem Beispiel von einem Bettpfosten, von Stöcken, Steinen und Bäumen und hinzugefügt, die Kreatur sei nichts anderes als der mit den Akzidenzien bekleidete Gott; man nehme die Akzidenzien hinweg, und übrig bleibe der hüllenlose Gott;

Daß ich nicht an die Ewigkeit der Höllenstrafe [2]) glaube,

---

1) Order of recantation of certain heretical opinions published by Dr. John Everard; enjoyned by the Ecclesiastical Commissioners. Ich gebe den Text nach dem ersten Entwurf vom 10. Oktober 1639, Cod. Tanneri (Bodl.) 67, no. 56, fol. 143. Wesentliche Änderungen dürften an diesem Entwurf kaum vorgenommen sein.

2) Im Verhör entschuldigt sich Everard, er habe dies nur geäußert „tanquam privatam opinionem et quam non tenere vellet“.

indem ich z. B. die Frage aufwarf: glaubt ihr, daß Cain in der Hölle gewesen ist von dem Tage an, da er starb? oder daß die noch immer in der Hölle sind, die es in Abrahams Zeit waren? und ich lehrte, daß das Wort ewig in diesem Falle nicht verstanden werden dürfe pro infinitate durationis, wie einige triviale und buchstäbische Theologen erklären;

Daß ich nicht daran glaube, daß unsere mit dem Fleisch von Rindern, Hämmeln, Kapaunen und dergl. genährten Leiber wieder auferstehen und zum Himmel eingehen könnten. Ich habe die gegenteilige Ansicht für grundlos erklärt und, wie berichtet wird, den Schluß gezogen, es gebe keine Auferstehung eiusdem materiae signatae quae est principium Individuationis;

Daß ich zu einer angegebenen Zeit quodammodo, wenn auch nicht in iisdem terminis lehrte, daß alle Kreaturen nur die zweite Person in der Trinität seien, und daß ihre Leiden ebenso genugtuend seien als Christi Leiden am Kreuz [1]);

1) Gemeint ist die folgende Stelle der Predigten II, 126 f., die allerdings fast blasphemisch klingt: „Das Werk lobt den Meister, und jede Kreatur lobt Gott mit lauter Stimme. Wer aber hört und versteht den Lärm und die Sprache aller Kreaturen, die Stimme der Steine und die Stimme der stillen ruhigen Erde? Alle diese preisen Gott mit lauter Stimme, und er empfängt ihr Lob aus ihren Händen. Ja, sie alle preisen ihn an seinem heiligen Ort, die ganze Welt, auch die Himmel und der Himmel Himmel sind alle nur sein Tempel. In diesem Tempel redet ein jeder von Gottes Herrlichkeit. In diesem Tempel singen sie ihm alle Preis und Hallelujah, ein jeder gleichsam mit seiner Stimme, wie David Ps. 84, 3 beklagt, daß die Schwalben und Sperlinge glücklicher seien als er, denn sie könnten nahe bei Gott wohnen in einem Tempel, ihn zu loben. Ich bitte euch, was ist all ihr Zwitschern, Rufen und Singen anders als die Stimme der Natur? Und zu wem rufen sie und für wen singen sie als zu ihrem Schöpfer? Gott kennt ihre Stimme und ihren Ruf, wie David Ps. 147, 9 sagt: ‚Er füttert die jungen Raben, wenn sie zu ihm schreien.‘ Wie eine Mutter die Zeichen versteht, die das Kind macht, und an seinem Schnaufen merkt, was es begehrt, so versteht Gott alle seine Kreaturen: ‚Die Augen aller Dinge schauen auf dich, und du gibst ihnen ihre Speise zu seiner Zeit‘ Ps. 145, 15. Was sind die Augen aller Menschen, ja aller Dinge? Ihr wißt, eine Kreatur versteht die Stimme der andern, sie verstehen und fühlen die Klagen und Leiden, wie die Freuden und das Singen der andern. Ein Hund versteht die Stimme des andern, sowohl wenn er sich freut als wenn er klagt, und so jede Kreatur in ihrer

Daß ich, als man mir einwendete, daß nach dem Ende der Welt und dem jüngsten Gericht alle Dinge wieder zu Gott gebracht werden würden, und daß dann Gott alles sein werde, wie vor der Schöpfung, — irrtümlich verwirrtes Zeug redete und auf meinen Eid erklärte: „Ich glaube, daß nach dem Ende dieser Welt Gott alles in allem sein wird wie vor der Schöpfung", mit dem Beifügen, „wenn man ein Ende annimmt, kann es nicht anders sein";

Daß ich öffentlich und privat gewisse Pamphlete gerühmt habe, die unter dem Namen des Hermes Trismegistus gehen, nämlich Pymander und Asclepias. Ich habe gesagt, der genannte Trismegistus sei für die Lehre von der seligen Trinität ein klügerer Autor als Moses, und habe seine Lektüre jedem empfohlen, mit dem ich darüber sprach. Außerdem habe ich

---

Art. Und sollte Gott es nicht verstehen, der der Gott der Natur ist? Er weiß, woraus wir alle gemacht sind, er weiß unsere Klagen und unsere Bedürfnisse. Die Löwen suchen ihre Beute von Gott, und er füttert die Raben, wenn sie zu ihm schreien. Aber wenn diese nicht Gottes Preis verkündigten, dann würden selbst die Steine und das Holz schreien und ihn preisen, Hab. 2, 11: ‚Die Steine aus der Mauer werden schreien, und der Baum aus dem Wald wird antworten.' Sie schreien zu ihm, aber in einer Sprache, die nur Gott versteht, der sie geschaffen hat, Matth. 3, 9: ‚Gott vermag auch aus diesen Steinen Abraham Kinder zu erwecken.' Wenn ihr daher, denen Gott Zungen und Verstand gegeben hat, nicht Gott preisen und verherrlichen wollt, wenn ihr euren Mund haltet, werden alle diese stummen Kreaturen, selbst diese fühllosen Stöcke und Steine wider euch vor Gericht auftreten; denn das ist eine wahre Regel: Die Natur hat nichts umsonst getan. Was ist der Grund, weshalb das arme Schaf blökt, wenn es zur Schlachtbank geführt wird, und das Schwein laut schreit, wenn es getötet wird? Glaubt ihr, ihr Schrei gilt uns, ihren Verfolgern und Mördern? Nein, nein, er gilt Gott, der Zeuge ist, wie sie ihr kostbares Leben nach seinem Willen dahingeben. Stephanus, als er zu Tode gesteinigt wurde, und Jesus Christus, als er gekreuzigt wurde und sprach: ‚Vater! In deine Hände befehle ich meinen Geist!' — sie schrieen nicht lauter (ich sage: lauter!) in Gottes Ohren, indem sie Gott zum Zeugen dafür anriefen, wie sie unschuldig ihr Leben hingeben mußten, als diese Kreaturen zu ihm schreien, wenn sie grausam und ungerecht leiden (als wollten sie damit Gott zurufen: ‚Herr! Rechne ihnen diese Sünde nicht zu!' und ‚Vater! In deine Hände befehle ich mein Leben und meinen Geist!') und wie Stephanus einschlafen und in ihre Ruhe eingehen."

über die Maßen gerühmt ein Buch mit dem Titel „Deutsche Theologie" und habe einigen gesagt, es sei das einzige Buch für die Seligkeit. Diese Schrift habe ich ins Englische übersetzt und einer hohen Persönlichkeit in diesem Königreich gewidmet. Ich sehe jetzt ein, daß diese beiden Autoren, Hermes und Deutsche Theologie untergeschoben sind und Dinge von gefährlicher Konsequenz enthalten;

Daß ich gelehrt habe, daß alle buchstäblich verstandene Schrift falsch ist, die von Gottes Wesen und Attributen handelt;

Daß ich zu einer bestimmten Zeit in Gegenwart von zwei glaubwürdigen Zeugen ohne Einschränkung gesagt habe, ich sei vier Jahre Lecturer in Kensington gewesen, ohne jemals das Volk zu irgendeiner guten Pflicht ermahnt zu haben;

So erkenne ich hiemit demütig und zerknirscht an, alle diese vorgenannten ärgerlichen, häretischen und atheistischen Meinungen gehegt und öffentlich verbreitet und damit, soviel an mir lag, den blühenden Frieden dieser Kirche gestört zu haben, indem ich die vorgenannten Lehren und Ansichten, die den Artikeln der hier so günstig etablierten Kirche und Religion widerstreiten, den Köpfen und Herzen des Volkes einträufelte. Daher erbitte ich demütig Verzeihung von dem allmächtigen Gott, dessen göttliche Majestät ich durch diese meine unbedachten und irrigen Meinungen und Behauptungen höchlich beleidigt habe, demnächst von meiner Mutter, der heiligen Kirche, und endlich von allen guten Christen, welche Ärgernis und Anstoß an diesen meinen Irrtümern genommen haben. Und da dieser mein Widerruf meiner genannten verderblichen Meinungen herzlich, ernsthaft und ungeheuchelt ist, so ersuche ich demütig meine heilige Mutter, die Kirche, mich wiederum in ihren Schoß aufzunehmen, damit ich mich ihr künftig als dienstbereit erweisen kann [1])."

Die erhobenen Anklagen werden durch die Predigten im wesentlichen bestätigt, nur ist manches, wie z. B. der letzte Punkt, böswillig verdreht. Daß Everards Widerruf ein sacrificium intel-

1) Ich verzichte, um Raum zu sparen, darauf den englischen Text hier auch mitzuteilen.

lectus war, können wir daraus entnehmen, daß er bereits wieder am 9. Aug. 1640 eine neue Studie über Hermes Trismegistus, eine Glosse zu seiner Smaragd-Tafel, fertiggestellt hatte, vgl. Ashmolean Manuscripts (Bodl. Libr.), Nr. 1440, 18. Nach erfolgtem Widerruf wurde seine Suspension aufgehoben und die ihm auferlegte Geldstrafe erlassen. Von seinen weiteren Schicksalen erfahren wir leider nichts mehr. Der Herausgeber seiner Predigten berichtet nur, daß er noch erlebte, „wie Strafford und Canterbury unter den schwarzen Stab gestellt wurden, dann ward er versammelt zu seinen Vätern". Sein Tod fällt vermutlich in das Jahr 1650 oder kurz vorher.

4.

D. Theodor Sippell

Eine unbekannte Schrift Sebastian Francks

Eine meines Wissens sonst nirgends erwähnte Schrift Sebastian Francks findet sich im Britischen Museum. Von ihrem recht interessanten Inhalt geben die im folgenden mitgeteilten Auszüge einen ungefähren Begriff.

„Zweintzig Glauben / oder Secten / alleyn des einigen Christen glaubens / On alle örden / Secten vnd sundere Glauben.

Fünffzehen beiglauben vnd Ketzereien der Juden."

(Klein 8°. A—C 5. Nicht paginiert. 46 Seiten. Über der Titelvignette oben links in kleiner Schrift: Seb. Franck. Am Schlusse des Büchleins findet sich der Vermerk: Franckfurt am Meyn. Bei Chri. Egen.[olph] Anno MDXXXII.)

Das Inhaltsverzeichnis lautet:

„Zwentzig Christen glauben. S. F.

1. Der Latiner oder Römisch glaub.
2. Der Griechen glaub oder ord etc.
3. Der Indier orden, oder Indianer glaub.
4. Der Jacobiter orden oder sect.
5. Marouini, ein sect der Christen.
6. Nestoriner. 7. Maroniter.
8. Armenier Christen, die mañ die armen Gäcken nent.
9. Der Surianer oder Samaritaner glaub.
10. Mossaraber, oder Arabisch Christen.
11. Der Moscabiter glaub.
12. Der weissen Reussen glaub.
13. Der Böhem glaub oder Hussiten ord.
14. Waldenser, Picarder od' grůbẽheymer ord.
15. Der Taboriten glaub.
16. Die Georgianer.
17. Der Lutherisch. 18. Zwinglisch, vnnd
19. Teufferisch glaub.
20. Der Gothen und wandalen glaub.

Feünfftzehen beiglauben der Juden.

1. Sameritani / 2. Morbonei. 3. vñ Meristei.
4. Pharasei mit jrer sect vnd glauben.
5. Saduceer orden. 6. Essei mit jrer müncherei.
7. Der Juden sect vnd örden.
8. Rechabite. 9. Nazarei. 10. Gallilei.
11. Von Idumeern. 12. Zeloter.
13. Schwertler / Sicarij von den Sicis das ist mordtschwertern also genant.
14. Menelaisch vnd Jasonis sect.
15. Hieroboamite, Amoniter vnd Moabiter."

Im Text heißt es z. B.:

„Der Lutherisch, Zwinglisch, vnd Teufferisch glaub.

Noch seint dise drei secten oder glauben newlich erstanden, vnd nit alleyn in Germaniam einbrochenn, sonder auch an vil

andere ort. Welche ob sie wol in vil dingenn mit einander stimmen, so seindt sie doch in vil stucken vnderschyden, vñ hat iede parthei hieriñ ihren glauben vnd kirchen. Vñ wil ein yde kein sect, sonder die alt / recht / Christlich kirch vnd glaub genent werden. Welche parthei aber recht habe, gepürt nit mir noch keynem menschenn zu vrtheylen, sonder den geystlichen / vnd der Christlichen kirchẽ. Welche nicht anders ist dañ ein versamlung der rechten waren geystlichen in einem glauben, wort, Gott, vnd Herrn etc. Die auch alleyn vrteylen kan vnnd nicht fleysch vnd blůt, über dise geystliche hendel. Ein yder steh in sorgen / sehe eben vff, vnd mit forcht vnd zittern frag er nach seinem heyl in aller gelassenheyt, vnd bitte Gott das er ihn seine weg leere, das er von Gott geleert, wisz wa hinauszʒ in diser argen zeit. Von deren glauben lisz ihre bücher."

„Beschluss der Juden vnd aller örden vnd secten.

Hie sihe das Babel, mein leser, vnnd vergleich hie mit der Heyden vnnd Türckenn sect, so würdstu sagen es sei ein teuffel der in souil schönbärten vñ mummereien herein laufft, vnd můst bekeñen, dass alle secten, ǒrden, außerhalb dem waren freien Christen thumb, vñ Neu. Test. (das glaub, leben, vnd der H. geyst vnnd keyn gesatz od' todter bůchstab ist) nicht dañ ein Judenthumb seint. Aber es geht also zů / auff das die bewertenn offenbar werden 1. Cor. 11, vnd ist die kirch nie bass vnd höher gestanden, dañ mitten vnder ihren feinden, secten, vnd wolffen. Dann Christus ist nicht kommen seiner kirchen einn eusserlichen weltlichen frid zu geben vnd anzurichten, sonder seinen frid, nemlich des gwissens. Die kirch můsz geprobt vnd geůbt / vnder den feinden wachsen. Darumb lasz mañ nun faren was nit bleiben wil, es gehǒren doch die sprewer ausz dem treyd. Das sag ich darumb das souil Secten den Christen nit alleyn on schad seindt, sonder auch ein fürderung vnnd ůbung ihrer ritterschafft, vnnd syg zum ewigen leben, dañ es heyst in summa / Salutem ex inimicis nostris, nicht damnum oder desolationem. Zů dem spricht Christus / Es sei nit mǒglich das die vszerwǒlten verfürt werden Mat. 24. Wer die warheyt erschmackt hat / würdt nimmer daruon fallen,

er sei dañ nit aus der warheyt, die lasz mañ immer zů faren / dañ also můsz Christus sein teñen fegen, die seiñ probiern / vnnd die sprewer ausz dem korn werffen 1 Cor. 11. Aber die schaff Christi die ausz Gott seindt / hören nicht dann die stim̃ ihres hirten / wie gehört, vnd mögen die stim̃ der frembden nit hören Johan. 10. Got kendt die seiñ, die würt ihm niemant ausz seiñ henden reissen. Johan. 10. So ist es schon erbettē, das Petri glaub / in den Petris nit vffhören soll. Das aber Gott die falschen Propheten schilt, sie haben ihm sein volck verfürt / redt er wie es bei ihn gestanden ist, dann solichs haben sie gethon, so vil an ihn ist, obs wol Got fürkommen vnd nit gestattet hat bei den seinen, so werdenn sie doch des billich bezigen, dann es hat an ihrem gůtten willen nit gefelet, weil nun Gott den willen vnd das hertz richt, geschicht ihn ebenn recht, das sie für verfůrer geurteylt werden."

5.

D. G. Buchwald
Superintendent in Rochlitz i. Sa.

Eine unbekannte Handschrift des „St. Georgener Predigers“

Karl Rieder, „Der sogenannte St. Georgener Prediger aus der Freiburger und der Karlsruher Handschrift herausgegeben“ (Berlin 1908), teilt die ihm bekannt gewordenen Handschriften in zwei Gruppen, eine A- und eine G-Gruppe. Der ersteren weist er nur zwei Handschriften, eine Freiburger und eine Straßburger Handschrift zu. Die G-Gruppe hingegen zählt sieben Handschriften: Karlsruhe, Zürich, Wien, Neuburg, Arundel, Haag, Cheltenham. In diese Gruppe ist die Handschrift der Leipziger Universitätsbibliothek Nr. 759 einzureihen und zwar nach Nr. 6.

Die vorliegende Handschrift ist ein Quartband, dessen Holzdeckel mit (jetzt zum Teil abgerissenem) Leder überzogen sind und noch Spuren einer Metallschließe aufweisen. Sie ist in ihrem Hauptteile geschrieben im Jahre 1456. Auf Bl. 207 v lesen wir von der Hand des Schreibers Kaspar Lewinhagen die Verse:

God mache sinen ende gud
gib ome salde unde rychen mut,
Der diß buch gesrebin had
unde daz siner selen werde rad.

Ich wil uch synen namen sagin,
On heiset caspar lewinhagen.
Nach godes gebort verczenhundert jar
unde ses unde fünfczig vorwar
wart ez vollinbracht
Nach sente vite verczen nacht [1]).

Ob die Handschrift für ein Kloster und für was für ein Kloster sie bestimmt gewesen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen [2]). Sie scheint aber im Besitz eines Klosters des Franziskanerordens gewesen zu sein, worauf der Anhang derselben hindeutet. Vielleicht gehörte sie dem Klarissenkloster zu Weißenfels. Dahin weist die Spur des Stückes einer Handschrift, die früher auf die Innenseite des hinteren Einbanddeckels geklebt gewesen ist und die sich zum Teil noch in ihrem Abklatsch entziffern läßt, dort sind deutlich erkennbar die Worte Ordinis sancte clare in wizenfelß. Es ist das Kloster, das nach seiner Säkularisation in das Gymnasium illustre Augusteum verwandelt worden ist. Die Handschrift enthält 223 Blätter. Bl. 1—207 stehen die hier vornehmlich in Betracht kommenden Predigten, an deren Schluß sich die oben mitgeteilten Verse finden. Auf das leere Bl. 208 folgt Bl. 209r—211r ein Traktat über Gal. 5, 17 (Anhang: Das fleysch wedyr den geyst in beschowelikeyt yrhaben vorwar wedyr xpm der da irhebit dy zele. nu hôre

1) Also vierzehn Tage nach Viti (15. Juni); vgl. Grotefend, Zeitrechnung I, 202.

2) Vgl. Rieber a. a. O. S. XVIII: „Die aufgezählten Predigthandschriften waren in Frauen- und Mannsklöstern verbreitet und zwar der verschiedensten Orden: der Dominikaner, Benediktiner und Karthäuser. Je nachdem die Sammlung für das eine oder andere Kloster bestimmt war, wurden auch die in der Handschrift berührten Anspielungen auf klösterliche Einrichtungen zweckentsprechend geändert: aus brůder wurde swester, aus priol wurde maister bzw. amptman oder diese Ausdrücke wurden umgangen und durch allgemeine Ausdrücke wie sålge sele oder gaistlich lúte ersetzt.“ So hat unsre Handschrift für 112, 6 prior: ubirste, 147, 30f. läßt sie priorin, priol, bichofe weg und redet von solchen, die ein ammecht haben, 226, 19 setzt sie für amptman: phleger, 119, 8 hat A: Nu môhtest du sprechen, GZ: Nu liebu iuncvrowe nu môhtest, unsre Handschrift Nu liber mensche Nu müchtestu.

daz fleysch. Schluß: unde wil dich loßen nicht alleyne von ewegir pyne, sundir ouch von dem vegefure, ab du yn allyn bist undirteynig der sele. Amen. Deo sit laus.), bestehend aus einer Klage des Fleisches gegen Gott und dessen Antwort. Aus dem übrigen Inhalt des Bandes sei noch hervorgehoben: Die Legende des h. Jodocus (Legenda aurea ed. Graesse S. 859 f.), eine Summa indulgentiarum fratrum minorum (von frater Johannes Rechperger ordinis minorum de provincia sancti Anthoni natus in Werdea), an deren Ende: Hoc scripsit chunradus hirß de Novevoro 1440, ein Verzeichnis der Provinzen des Franziskanerordens und eine Zusammenstellung gelehrter Minoriten.

Die Leipziger Handschrift — wir bezeichnen sie weiterhin kurz mit L — enthält Nr. 36—75 mit einziger Ausnahme von Nr. 67. Wir finden also — außer Nr. 35 — hier dieselben Predigten wie in G, nur daß in G der Schluß, wenigstens in Stärke einer Bogenlage, fehlt, so daß G mitten in Nr. 71 abbricht, sowie in Z. W beginnt gleichfalls mit Nr. 36 und schließt mit Nr. 75, bringt aber nur 31 Stücke. Nr. 67 findet sich nur in A an dieser Stelle, außerdem noch in Z am Ende der Predigten. Es hat wohl auch in G ursprünglich an derselben Stelle wie in Z gestanden. Mithin gehört L zur G-Gruppe, ist aber ebenso wie W nicht direkt aus G oder Z abgeleitet, sondern geht zurück auf eine Quelle, der AGZW entstammen. Das ergibt sich aus 100, 25: Die dort in AGZW sich findende Lücke hat auch L. Daß aber GZWL voneinander unabhängig sind, ergibt sich aus vielen Abweichungen, die sie voneinander zeigen. Einige Beispiele mögen genügen.

95, 18 nach vrŏde hat L mit G: dormede machstu alle dyne vigende obirwinnen (ubir sigen G).

96, 17 hat L mit G: god wil selbir der lon sin deß stridenden menschen.

Beide Male weicht W von GL ab.

101, 11 A: illet da zů daz sin núme si G statt dazů: daz es werde vñ L ylet daz eß wydder kome vnd daz ouch sin mer nicht sy. L weicht also von AGZW ab.

102, 27 L stimmt mit GZW überein, schließt aber vroude queme daz wy dor alle kumen mussen deß helffe vnß god allin. Amen.

109, 1 L: daz sy vnß helffe czu der freude dar tusint jar sint also der tag der gestirnt vorgangin ist. L stimmt also mit A ziemlich überein, weicht von GZW ab, hat aber mit W gestirnt [W gestern].

111, 19 stimmt L mit G überein; 146, 8 mit GW Z. 145, 9—11 L = GZW, hat aber im einzelnen die Abweichungen wie Z. 319, 11—15 weicht L von Z ab, stimmt aber mit W überein.

Sprachlich ersetzt L sehr oft Worte, die nicht mehr gebräuchlich waren, durch verständlichere z. B. 95, 24 zeswen durch rechten hand; 101, 1 måhelt durch vertruwet; 101, 24 gehugde durch gedechnisse; 101, 25 behugen durch gedencken; 122, 15 phonnun durch suden; 127, 4. 6 blůginder durch schoner und milder.

Schlußbemerkung. Es wird manchem doch willkommen sein, kurz zu erfahren, wer der „St. Georgener Prediger" ist. Es handelt sich um eine sehr verbreitete mittelalterliche Sammlung (86 Stücke) von Predigten, dazu sogen. Kollationen und Traktate, die K. Rieder (in „Deutsche Texte d. Mittelalters, herausgeg. von der Königl. Preuß. Akademie d. Wissensch.", Bd. X) zuerst vollständig zum Drucke gebracht hat. Die wichtigste Gesamthandschrift hatte irgendwie (s. Rieder S. XIII) mit dem Kloster St. Georgen im Schwarzwald Verbindung. Daher die von Rieder akzeptierte Bezeichnung. Die Sammlung hat zum Teil auch den Titel geführt „D. oberrheinische Klosterprediger"; so bei Linsenmayer, Gesch. u. Predigt in Deutschl., 1886, S. 364 ff. Cruel, Gesch d. deutschen Predigt, 1879, S. 355 ff. handelt von ihr unter dem Titel „Predigten aus einem Nonnenkloster". (Man verwechsele sie nicht mit der Sammlung „D. Schwarzwälder Prediger"!) Das Werk stammt in der Sache aus dem 13. Jahrhundert. Rieder ist sicher, daß es „eine Überlieferung von deutschen Klosterpredigten Bertholds von Regensburg" darstelle. Ph. Strauch in seiner eingehenden Besprechung, Deutsche Litzeitg. 1912, Nr. 2, widerspricht ihm lebhaft und bestimmt, es sei nur vereinzeltes Bertholdsches Gut darin. Auch er findet es sehr beachtenswert, philologisch, sittenhistorisch, theologisch. Leider bietet der Art. „Gesch. d. Predigt" in PRE.³ XV bzw. XXIV gar nichts darüber.

F. Kattenbusch.

6.

D. Emanuel Hirsch
Professor in Göttingen

Noch einmal:
Luthers Eintritt ins Kloster[1])

A. V. Müller hat auf meinen Aufsatz in dieser Zeitschrift 1919 (Lutherana II) S. 307ff. so geantwortet (ebenda 1920/21 [Lutherana III] S. 278ff.), daß ich nicht schweigen darf. Es stehen zwischen ihm und mir ein paar Kleinigkeiten (I), eine große Sache (II), und endlich eine chronologische Frage (III).

I. Die paar Kleinigkeiten betreffen Müllers Nr. 1, 2, 6.

Nr. 1. Ich soll Müller den Irrtum, den ich a. O. S. 312 rüge, erst untergeschoben haben. Müller hatte behauptet, daß Thomas II. II. qu. 88 art. 3 den Standpunkt vertrete, daß Psalm 75 (76), 12 auf jedes Gelübde anzuwenden sei. Es kam in Müllers Zusammenhang gerade auf die Schriftstelle an, die

1) Der nachfolgende kleine Aufsatz wurde der Schriftleitung bald nach dem Erscheinen des Aufsatzes von A. V. Müller (1921) eingesandt. Es bestand die Hoffnung (und ganz haben wir sie auch jetzt nicht aufgegeben), noch ein weiteres Luthersonderheft der Stud. u. Krit., ein „Lutherana IV“ erscheinen zu lassen. Aber die Ungnnst der Zeit vereitelte es bislang, wir hatten auch zu vielerlei andere treffliche Arbeiten auf Lager, die endlich bzw. vorab zum Druck gebracht werden mußten. Es ist Herrn Müller (in Rom) zu danken, daß er die Frage nach den Umständen, unter denen Luther ins Kloster ging, von mannigfach neuen Gesichtspunkten aus in Untersuchung nahm. Wir hoffen, daß der kleine Streit, der sich an seinen Aufsatz darüber in Lutherana I (1917) anknüpfte, mit dem, was Herr D. Hirsch diesmal sagt, ein versöhnliches Ende findet. Die Schriftleitung.

Scheel in ihrer Bedeutung als Argument verkannt haben sollte. Ich machte geltend, daß bei Thomas a. O. das Psalmwort nicht verwendet sei. Jetzt zieht sich Müller auf die von mir nicht bestrittene Tatsache zurück, daß Thomas' Standpunkt „in der Sache“ mit der Tendenz des Psalmworts übereinkomme, und mehr habe er nicht behaupten wollen. Es tut mir leid, daß ich Müller mißverstanden habe. Aber, daß ich's ehrlich sage, ohne seine jetzige erläuternde Distinktion würde ich ihn noch heute so verstehen wie damals.

Ich verbinde hiermit die Antwort auf Müllers Frage in Nr. 6, wo der Ausdruck votum maius sich finde. Merkwürdigerweise eben in jener quaestio des Thomas, über die er in Nr. 1 meine Belehrung als überflüssig abgelehnt hat, nämlich gegen Schluß des 12. Artikels.

Bleibt Nr. 2. Ich soll Thomas II. II. qu. 189 art. 4 auch schlechterdings gar nicht verstanden, Müller also — und das ist die Pointe — mit dieser quaestio nichts Wesentliches übersehen haben. Ich setze nun die Thomasstelle her. Intanture ... fertur obligatio voti, inquantum se extendit voluntas et intentio voventis. — (a) Si ergo vovens intendit se obligare non solum ad ingressum religionis sed etiam ad perpetuo remanendum, tenetur perpetuo remanere. — (b) Si autem intendit se obligare ad ingressum religionis causa experiendi cum libertate remanendi vel non remanendi, manifestum est quod remanere non tenetur. — (c) Si vero in vovendo simpliciter de ingressu religionis cogitavit absque hoc quod cogitavit de libertate exitus vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingressum religionis secundum formam iuris communis, quae est ut ingredientibus detur annus probationis; unde non tenetur in religione permanere. Das gab ich mit Bezug auf die entscheidende, eben von mir mit (?) bezeichnete Möglichkeit kurz so wieder: „Wenn der Gelobende bei dem Gelübde, in einen Orden zu treten, sich nicht ausdrücklich vorgesetzt hat, sich auf Lebenszeit zu verpflichten, so ist er nur zum versuchsweisen Eintritt gehalten. Es ist in solchem Falle nämlich anzunehmen, daß sein Gelübde ihn secundum formam

iuris communis verpflichtet, und nach dem ius commune geht der ewigen Bindung ein Probejahr voran." Es ist für mich also ganz gleichgiltig, in welchem Umfang das ius commune damals ein Probejahr kannte. Das mag Müller mit Thomas ausmachen. Es ist eine Unterstellung, aus meinem „vorangehn" herauszuholen, daß eine endgiltige Entscheidung vor Ablauf des Probejahrs nach mir damals unmöglich gewesen sein sollte. Das zu behaupten, ist mir auch nicht im Traume eingefallen. Mit dem „sich ausdrücklich vorsetzen" ferner habe ich lediglich ausgedrückt, daß beim votum ingressionis nach Thomas eine positive intentio, die das Bleiben in sich schließt, vorhanden sein muß, um das Gelübde ewig bindend zu machen. Darüber, in welcher Gestalt diese intentio da sein muß, habe ich nichts gesagt. Auch hier enthalten meine Worte nicht mehr als die des Thomas. Es bleibt also dabei, daß es nach Thomas darauf ankommt, was Luther bei dem „Mönch werden" innerlich gedacht hat. Das Wort selbst kann ebenso leicht als Verpflichtung zum Mönchsstande wie zum Eintritt gedeutet werden. Wie gerade auch Müllers Beispiele S. 280 f. beweisen. Eben diese Zweideutigkeit aber machte die Erwähnung nötig. Wenn Müller gegen Scheel einmal den Fall Luthers juristisch durchdiskutierte, dann mußte er auch alle Möglichkeiten erwägen, die für Scheels Meinung sprachen. Wert habe ich gerade auf diese Möglichkeit nicht gelegt.

II. Wichtig ist allein die sachliche Frage (Müller Nr. 3 u. 4). Müller und ich sind uns darin einig, daß Luther sich als ein durch sein Wort Gebundener gewußt hat. Strittig ist zwischen ihm und mir, ob es eine äußerlich-rechtlich feststellbare oder allein eine gewissensmäßige Bindung war. Mein Satz ist nun der, daß die äußerlich-rechtliche Bindung zweifelhafter Art ist, weil die für ein Gelübde wesentliche deliberatio für einen objektiven Betrachter nicht vorhanden gewesen sei, daß zum mindesten aber man bei Abneigung gegen das Mönchtum die deliberatio in Frage hätte ziehen können und überdies sogar das Vorliegen eines Versprechens hätte bestreiten können.

Was führt Müller gegen diese Betrachtung an? Erstens, daß ich nicht zu wissen scheine, daß mit der deliberatio die Giltig-

keit des Gelübdes stehe und falle. Da verstehe ihn wer kann. Eben dieser Umstand ist doch der entscheidende Obersatz meines Beweises. Zweitens, daß Luther die Sache anders angesehen habe. Aber das gebe ich ja zu. Die Frage ist nur, ob er es so ansehen mußte. Genauer, ob ein kirchenrechtlich klarer Tatbestand oder sein Gewissen ihm seine Betrachtung als die einzig mögliche an die Hand gab. Müller sieht vor lauter Jus gar nicht das letztlich allein Wichtige, Luthers lebendige Seele.

Ich stelle also fest, daß zwei Sätze von Müller nicht umgestoßen worden sind: 1. Daß Luther das Gelübde von Stotternheim als ein ewig bindendes ansah, beruht auf seiner persönlichen Gewissenhaftigkeit, die die Ausnutzung kirchenrechtlich gegebener Möglichkeiten zur Entledigung der Bürde überhaupt nicht in Frage zog. 2. Luthers Gelübde hat einem heimlichen Herzenswunsch entsprochen. Nicht durch einen unbarmherzigen geistlichen Mechanismus, sondern letztlich durch innere geheime Notwendigkeit der eigenen Seele ist er ins Kloster getrieben worden.

Wer diese beiden Sätze verneint, verdirbt sich die Möglichkeit, Luthers Entwicklung zu verstehen. Über diese beiden Sätze allein möchte ich weiterhin streiten. Alles andere ist mir nicht wesentlich.

III. Bleibt das Datum von Luthers Profeß (Müller Nr. 5). Hier strecke ich die Waffen, und tue es gerne. Müllers Hinweis auf den kirchlichen Sprachgebrauch von agere hat mich überzeugt.

Ich habe meinen Standpunkt energisch wahren müssen. Ich darf versichern, daß ich es ungern getan habe. Denn ich möchte nicht den Eindruck hochkommen lassen, als ob ich Müllers Arbeiten über Luther nicht zu schätzen wüßte. Ich habe gegen jede von ihnen auch meinen Widerspruch, aber ich habe aus jeder von ihnen ohne Ausnahme dankbar dazu gelernt. Es ist mir schmerzlich, daß meine erste literarische Begegnung mit Müller keine freundlichere sein konnte. Als hostis Müllers (Müller S. 285) möchte ich also nicht gelten, nicht einmal wesentlich als adversarius. Ich weiß mich vielmehr — selbst wenn er es ablehnen sollte — ihm aufrichtig verbunden als Mitforscher an einem der größten Gegenstände der historischen Theologie.

Rezensionen

F. Kattenbusch

Neuestes zur Lutherforschung

(K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I: Luther. Tübingen, Mohr, 1921, 458 Seiten)

Ich sehe, daß zwei Seiten dieses Heftes noch frei sind. So mögen sie dem zweifellos wertvollsten Lutherwerke seit 1917 gewidmet sein. In diesem schrecklichen Jahre 1923 muß man sich freuen, wenn man Raum findet, auf eine bedeutende Leistung auch nur hinzuweisen. So oft Holl zu einer Frage der Gedankenwelt Luthers das Wort ergriff, hatte er Neues und Erlesenstes zu bieten. Nun hat er die Mehrzahl seiner bisherigen Studien darüber gesammelt, darunter auch solche, die er bisher nicht veröffentlicht hatte. Alles, was er in neuer Auflage bietet, ist aufs genaueste durchgenommen, weiter begründet, zum Teil erheblich umfänglicher gestaltet. Wir erhalten folgende Aufsätze: **1.** Was verstand Luther unter Religion?, S. 1—90; **2.** Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit, S. 91—130; **3.** Der Neubau der Sittlichkeit, S. 131—244; **4.** Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, S. 245—278; **5.** Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, S. 279—325; **6.** Luthers Urteile über sich selbst, S. 326 bis 358; **7.** Die Kulturbedeutung der Reformation, S. 359—413; **8.** Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst, S. 414—450. Die beiden letzten Stücke waren bislang ungedruckt. Sachlich am wichtigsten möchte Nr. 3 sein. Am „eigentümlichsten", will sagen: ohne Vorgänger auch nur in der Fragstellung, ist Nr. 8. Es ist fast eine Gesamtdarstellung der „Theologie Luthers", die Holl gewährt. Mindestens gestreift werden alle wesentlichen Themata. Ich treffe mich mit Holl in der Grundauffassung Luthers durchaus.

Denn Holl ist aufs tiefste erfüllt von der inneren Einheitlichkeit der Gedankenwelt Luthers und ihrer schier wundersam folgerichtigen Entwicklung. Vielleicht gelingt es mir noch, die Arbeit, die ich in der Häringfestschrift ankündigte über die „Einheit in Luthers Denken", welche ich darin sehe, wie ich es ausdrückte, daß von Luther alle religiös-sittlichen Probleme schlechthin „personalisiert" sind (allem vorab der Gottesgedanke), fertigzustellen. Ich kann für vieles einzelne Holl nur danken, habe auf Schritt und Tritt von ihm, sei es gelernt, sei es Bestätigung eigener Erkenntnisse gewonnen. Natürlich finde ich auch Anlaß zu Fragezeichen, sehe daneben bestimmte Lücken. In ersterer Beziehung käme die Auffassung von Luthers Kirchenbegriff in Betracht. Ich finde bei dem Reformator (als erstem Theologen) zweierlei Kirchenbegriff, einen weiteren und engeren, nämlich keineswegs bloß unter dem Gesichtspunkt der „äußeren Gemeinschaft" und der „wahrhaft Gläubigen"; vgl. meine Abhandlung „Der evang. Kirchengedanke. Im Anschluß an Luther" (Nr. 10 der „Flugschriften d. Evang. Gemeindetags", 1917). Man muß auf die Lehre von den „drei Hierarchien", Haus, Obrigkeit, „Gemeinde", achten. Die letztere ist die Kult- (Predigt-, Sakraments-) organisation, die sich zur „Kirche" als „Christenheit" nur verhält wie eine Provinz zum Gesamtreich, „Haus" (Familie) und „Obrigkeit" (Staat) sind bei Christen auch Provinzen ihres (oder Gottes) Reichs. Luther ist bei lehrhafter Anwendung der Einzelmomente seiner Vorstellung oft sprachlich eilfertig. So verschuldet er selbst, daß er noch immer nicht ganz begriffen ist (wie ich wider Sohm, K. Müller, Holl erhärten möchte). Das Zweite was mir auffallend gewesen, ist dies, daß Holl der Stellung Luthers zur „Person" Christi, seiner Deutung Gottes von der „Gottheit Christi" her, kaum aufachtet. Vielleicht liegt da eine Differenz zwischen ihm und mir von größerer Tragweite vor. Mein Aufsatz „Deus absconditus bei Luther" kann andeuten, was ich im Sinne habe. Ich verkenne nicht, daß Luther auch zwischen der Bibel (dem „Wort", vielmehr den Einzelworten Gottes) und Christus unterscheidet, auch für die Gedanken, die er sich im einzelnen über Gott bildet. Aber seine Totalidee ist an dem leibhaften, anschaulichen „Jesus Christ" orientiert. Und da sieht man, daß Occam bei ihm den Boden gelockert hat. Dieser hat ihm die Form dargeboten, die er (durch Paulus und Johannes geleitet) mit evangelischem Inhalt füllt.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Abhandlungen

1.

Ferdinand Kattenbusch

Studien zur Ethik des Patriotismus II.

Über Sterben und Töten fürs Vaterland

In dem ersten Stücke dieser „Studien" (s. Heft 1/2, S. 78 bis 115) habe ich vorgeführt, was ich mir über die Geschichte der Ideen, die den Patriotismus getragen haben, und in den verschiedenen Völkern praktisch verschieden gestalten, an Kenntnissen gesammelt hatte. Vollständigkeit in der Darbietung des historischen Materials habe ich nicht erstrebt. Immerhin meine ich manches Belangreiche aufgewiesen, dies und das wohl zum ersten Male aus den „Quellen" herbeigebracht zu haben. Es handelt sich bisher um eine noch wenig in sich selbst zusammenhängende Entwicklung. Erst ganz neuerdings hat man bei der Erörterung der in Betracht kommenden Ideen ernstlich begonnen, von Vor- und Mitarbeitern sich Beihilfe zu holen und den Komplex von Fragen, die der Gedanke des Vaterlandes umschließt, in seiner Mannigfaltigkeit, sowie seiner darin begründeten Verworrenheit sich vorzuführen. Was ich selbst früher schon zur Klärung des Problems beizutragen versuchte, habe ich S. 87 ff. skizziert. Ich komme darauf hier nicht noch einmal zurück, mache aber natürlich davon Gebrauch. Sogleich im Eingange, S. 78, sagte ich, während der Kriegszeit sei mir die Frage, ob oder wieweit man sittlichermaßen vom

Sterben und Töten fürs Vaterland als „möglichen“ Pflichten reden könne, auf die Seele gefallen. Von Zeit zu Zeit erfuhr man von Leuten, die nicht dazu zu bringen gewesen seien, auf den Feind zu schießen. Ich las von einem Studenten, der im Briefe sich rühmte, stets in die Luft zu feuern, in der Absicht und Hoffnung niemand zu treffen. Waren diese „Krieger“ Leute mit unklarem oder besonders scharfem, feinem Gewissen? Es handelt sich für mich darum, das sei ausdrücklich hier festgestellt — und es gilt das für die ganze nachfolgende Studie —, daß der christlich-sittliche Gedanke zu seinem Rechte gebracht werde. Ich sage das in der Einzelerörterung natürlich nicht immer wieder. Wie weit das sittliche Verständnis außerhalb des „christlichen“ Bereiches gefördert war und ist, stehe dahin; (ich lasse ganz außer Frage, ob das christliche Verständnis, wie zur Zeit, Nietzsche folgend, nicht wenige — die ich freilich, so wenig wie Nietzsche, als „sach“kundig in bezug auf christliche Gedanken anerkennen kann — es ansehen, für ein inferiores zu erachten sei). Das Gewissen ist für den Christen nicht objektiv die letzte Instanz. 1 Kor. 4, 4 bezeugt Paulus es angesichts der wider ihn in der Gemeinde erhobenen Klage ausdrücklich, daß er sich noch keineswegs „gerechtfertigt“, als schuldlos erwiesen erachte, weil oder wenn sein „Gewissen“ ihm nichts vorwerfe (*οὐδὲν ἐμαυτῷ „σύνοιδα“, ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι*). Daß das Gewissen sehr irren kann, weiß auch jeder von uns. Dennoch macht es mit Recht immer Eindruck, wenn jemand glaublicherweise erklärt, um des Gewissens willen sich einer Forderung weigern zu müssen, die gemeinhin für zu Recht an ihn, an „jedermann“, gestellt angesehen wird. Im Kriege waren wir doch fast alle überzeugt, daß der Staat, das Vaterland fordern dürfe, jeder waffentüchtige Mann solle auch unter die Waffen gestellt werden und von den Waffen auf Befehl vorschriftsmäßigen Gebrauch machen, also „töten“, ohne Kritik zu üben, ohne erst zu prüfen, ob der Befehl sittlich berechtigt sei. Auch die Frage kann und muß aber mal aufgeworfen werden, ob man bereit sein müsse für's Vaterland zu sterben, ob der Staat, das „Vaterland“ solche Bereitwilligkeit sittlichermaßen fordern könne, den Weigerer der

Feigheit zeihen, als „Drückeberger" verurteilen dürfe oder gar solle. Ich möchte es nicht einfach beiseite stellen, was ich über diese Frage schon während des Krieges in dieser Zeitschrift ausführen zu können hoffte, was ich damals aussetzte (um für andere Mitarbeiter hier Platz zu haben), und was nun nach dem Kriege doch noch unter allerhand weitere Schlaglichter getreten ist. Die Frage nach dem Rechte, gar der Pflicht des Tötens fürs Vaterland ist u. a. die Frage nach dem sittlichen Charakter politischer Attentate. Ich werde versuchen, die grundsätzlichen Gesichtspunkte festzustellen, ohne mich in Kasuistik unnötig zu verstricken [1]).

1.

Es ist rein wissenschaftlich methodisch nicht leicht zu entscheiden, wo der Ethiker einzusetzen hat, wenn er die Doppelfrage, die beantwortet werden soll, aufgreift. Die Fragen können ja auch getrennt werden. Es ist möglich, daß die „Pflicht" fürs Vaterland zu sterben an jemand herantritt, wo auf seiner Seite ein Töten irgend jemandes in keiner Weise mit in Beziehung dazu steht. Mehr als ein Staatsmann hat sein Leben daran gewagt, tatsächlich dafür lassen müssen, daß er als Politiker unterlag. Bis-

1) Als Nachtrag zu der Literatur für die in Artikel I behandelten Fragen notiere ich noch drei sehr wertvolle Werke bzw. Studien: Heinr. Rückert, Deutsches Nationalbewußtsein und Stammesgefühl im Mittelalter, Hist. Taschenbuch, IV. Folge, 2. Jahrg., herausgeg. von F. v. Raumer, 1861, S. 337 bis 395 (nicht viel Einzeldaten, aber eindringliche Überlegungen). Sodann: Elis. Blochmann, Die Flugschrift »Gedenke, daß du ein Teutscher bist«, Archiv f. Urkundenforschnng (v. Brandi n. Breßlau) Bd. 8 1923, S. 328 ff. (S. 361—366 der Text der Flugschrift, die 1658 erschien). Die zu ihrer Zeit berühmte, auch im Ausland sehr beachtete Schrift ist vielleicht das erste Dokument des nach dem Dreißigjährigen Kriege erwachenden deutschpatriotischen Ehrgefühls wider das Ausland. Möglich, daß sie eine Tendenz hatte, für den großen Kurfürsten von Brandenburg Stimmung zu machen in seinem Kriege gegen Schweden. Vielleicht doch auch, daß sie einfach ein Symptom innerer „nationaler" Erregung über eine Ungebühr des damaligen schwedischen Königs gegen einen deutschen Fürsten war. Schließlich: Edm. Pfleiderer, Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger, 1876. Auch der große Philosoph empfand spezifisch deutsch.

marck zog es in der sogenannten Konfliktszeit, wie man weiß, in Betracht, daß er „für seinen König", für Preußen, Deutschland das Haupt vielleicht auf den Block werde legen müssen. Überhaupt: wo liegt die Grenze der Idee des „Sterbens fürs Vaterland"? Wo immer einer sich ganz für seinen Beruf und dessen Belange einsetzt, wagt er doch in der Idee sein Leben. Der Beamte, der „sich aufreibt" in seinem Dienste, seine Gesundheit nicht ansieht, im gegebenen Augenblick sich nicht schont, weil, was er tun „soll", sonst nicht zustande kommt und, wie er einsieht, doch zustande kommen „muß", stirbt der nicht fürs Vaterland? Ist stilles, verborgenes Martyrium, bedingungslos treues Aufzehren der Kräfte (ohne den Gedanken an „Vorwärtskommen", Gewinn, Ehren u. dgl.) schlicht für das „Ganze" des Volksgefüges, den „Staat", nicht wert in gleicher Weise in Glanz getaucht zu werden, wie das Sterben „vor dem Feinde", das wir als „heldenhaft", „heroisch" ehren?[1]) Sollen wir genau definieren, was das Wort Vaterland bedeute? Also z. B. wie es sich von „Heimat" unterscheide? Es ist ja wirklich zweierlei Ding, Vaterland und Heimat, Nation und Volk, s. oben S. 88 ff. Die Heimat, der Geburtsort, ist für jeden eine naturgegebene, vielleicht „zufällige" Größe, das Vaterland hat daneben besondere Merkmale, die lediglich „rechtlichen" geschichtlichen Charakters sind. Es ist, soviel ich weiß, nur englische Theorie — Ansprüchlichkeit oder Freigebigkeit? blinde alte Gewohnheit des Rechts oder Hochmut der Gesinnung? — daß, wer auf englischem Boden, sei es auch nur auf englischem Schiff, unvorhergesehen, zum Schreck der Eltern, „geboren" worden, zeitlebens englischer „Untertan", „Engländer" ist. Die anderen Völker nehmen nicht jeden als ihnen verfallen in Anspruch, dem es das Schicksal so gefügt hat, daß

1) Die Frauen, die als Pflegerinnen ihr Leben einsetzten, sind doch wie die Soldaten fürs Vaterland gestorben. Oder sollen wir bloß an die alten „Amazonen" denken dürfen? Auch das „rote" Kreuz, nicht nur das „eiserne" machte der Denkmale wert! — Um es nicht ungesagt zu lassen: ohne Zweifel sind die von den Franzosen schamlos mißhandelten, in Verhöhnung aller ehrlichen Rechtsbegriffe zu „Verbrechern" gestempelten Männer an Ruhr und Rhein gleichen Ranges mit allen, die dem Kriege zum Opfer wurden.

er auf einem ihnen „gehörigen" Fleck den ersten Atemzug getan hat. Im Krieg erfuhren wir, daß England auch solche deutsche Soldaten, die vielleicht gar kein Bewußtsein davon hatten, daß sie in seinem Staatsbereiche zur Welt gekommen und da ein paar Tage als Säuglinge gehegt worden, als Hochverräter ansehe. Wir würden sagen, ein solch armer Mensch, der nur etwa auf einem längst verschollenen Schiff, oder auf dem Ozean seine „Heimat" gehabt habe, möge und solle um so mehr sich darauf besinnen, daß er doch ganz unabhängig davon ein „Vaterland" besitze [1]). Daß auch Volk und Nation noch zweierlei Ding sei, jenes zunächst einen rassenmäßig-kulturellen, diese darüber hinaus einen politischen Begriff bedeute, jenes in seinen „Merkmalen" dem der Heimat, diese in den ihren dem des Vaterlandes spezifisch verbunden sei (ohne in jedem Sinn damit eins zu sein), habe ich auch schon früher gezeigt. Das Vaterland bedeutet dem Volke sein Eigen**reich** (die „Heimat" ist sein angestammter „Sitz"). Manches Volk hat lange kein „Vaterland" gehabt, hat seine „Heimat" an eine Fremd**herrschaft** preisgeben müssen. Deutschland hat wieder Millionen seiner Volksgenossen und weite Striche, die nach Siedlungsrecht ihm Volksheimatland waren und sind, ausliefern müssen an Franzosen, Polen, Tschechen usw. Eine „Nation" ist ein Volk in dem Maße, als es vielleicht nur „erst", oder aber „noch", in seiner Sehnsucht, seinem Hoffen, seiner Erinnerung, (im Traume von seiner „Herrlichkeit") ein „Reich", ein Vaterland zu eigen hat. Soll man nun sagen, das Sterben fürs Vaterland sei „Problem" nur, wenn man sich darauf besinne, daß es um das „Eigenreich", die Freiheit und Macht in dem ihm gehörenden Staate gehe? Es sei! Denn in dieser Form ist es jedenfalls das verwickeltste.

Übersetzt man Patriotismus mit „Vaterlandsliebe", so liegt darin ohne weiteres, daß man für das Vaterland, für sein Volk

---

1) Natürlich kann jemandem auch außer dem Orte, dem Bezirke der „Geburt" noch ein anderer zur Heimat werden, da, wo er später mit seinem Gefühle, seinen Gemütsinteressen, seinen Gewohnheiten anwächst, wo er sich „zu Hause" vorkommt, wenn nicht „ist". Es gilt nur am extremen Fall sich das Grundmerkmal des Begriffs zu verdeutlichen.

als Nation auch zu „sterben“ wissen müsse. Denn das hohe Wort Liebe soll man nicht verschwenden, wo es nicht um die höchsten Lebenswerte geht, Werte, die das Leben erst wahrhaft „würdig“ machen, ohne die das Leben schal wird, für die man es deshalb auch „einsetzen“ soll. Aber da erhebt sich dann eine zwiefache Frage, die, ob oder wie es zu begründen sei, daß man das Vaterland und den Nationalgedanken unter die höchsten Werte der Menschen bzw. eines „Volkes“ rechne, sodann die, ob der einzelne Volksgenosse, der zunächst durch den Staat für die Nation nur nach einem „positiven“ Rechte in Anspruch genommen wird, nicht für frei zu erachten sei, bei sich erst zu entscheiden, in welches Verhältnis er sich zu dem Verlangen seines Volkes „Nation“ zu werden, zu sein, zu bleiben, stellen wolle. Was ist unfreier Patriotismus, erzwungene „Liebe“ zum Vaterland? Natürlich ist solche Liebe nichts wert, ja ein Ungedanke. Aber die Ethik kennt doch den Gedanken von der sittlichen Idee als einem „Gesetze“ der „Freiheit“. Verlangt es die sittliche Idee nach ihrem „Gesetzes“-Charakter, daß der einzelne sich anhalte, sich zwinge, dem Vaterland, seinem Volke als Nation, sich mindestens in seinem Tun (wenn er denn innerlich nicht ganz mit sich „fertig“ wird, sich nicht ganz für seinen sittlichen „Beruf“ zu gewinnen weiß) zur Verfügung zu stellen, christlich ausgedrückt, daß er es sich zur Sünde rechne, wenn er dem Vaterlande nicht mit Einsatz des Lebens, nicht in der Form des Sterbens für es, behilflich, dienstbar sein wollte? — Wir haben in Deutschland nicht mehr die allgemeine Kriegsdienstpflicht. Wer heutiges Tages zur „Reichswehr“ sich meldet, tut es in eigenem freiem Willen. Er ist wieder „Söldner“, wie die Soldaten es ehedem überall waren. Ist das der idealere Zustand, als der, den wir bis in den Krieg und während seines ganzen schrecklich-herrlichen, ruhmvoll-traurigen Verlaufes hatten? Ist unsere Reichswehr, vorausgesetzt, daß es lautere, sittliche Motive sind, von denen ihre Glieder bewogen worden sich zu ihr zu melden, bei ihr eine Stelle zu „suchen“, nicht vielleicht zu beneiden gegenüber dem ehemaligen „Volksheere“ und der gesetzlichen Verbundenheit jedes „gesunden“ jungen Mannes „beim Militär einzutreten“? Was ehedem die Lage nur der „Be-

rufs"-Soldaten (Offiziere) war, ist jetzt die jedes einzelnen Mannes der Truppe. Aber steht es nun nicht so, daß wir entweder urteilen müssen, daß Kriegsdienst überhaupt unsittlich sei, somit auch derjenige der aus „Freiwilligen" bestehenden Reichswehr, oder aber, daß er in sich selbst sittlich tadellos heißen müsse, und daß es eine echte sittliche Höhe eines Volkes bedeute, wenn es sich in allen „brauchbaren" Gliedern dazu in Anspruch nehme, durch die Erziehung seine Jugend dazu innerlich frei und „willig" zu machen suche, die Last und die Gefahr des Krieges, „wenn es das Vaterland gebeut", auf sich zu nehmen? Es ist sehr bequem, in der Stunde der Gefahr die Werte des Lebens von anderen beschützen zu lassen, statt selbst für sie einzutreten. Im Kriege erlebten wir den Heroismus vieler, sich vor ihrer Zeit oder noch in Jahren, wo die Dienst-„Pflicht" dahinten lag, zu drängen zur Teilnahme an ihm, also das Leben zum Opfer anzubieten fürs Vaterland. War das wirrer, unbedachter, objektiv unsittlicher „Idealismus"? Ist das Vaterland, ist die Herausgestaltung der Völker zu Nationen einer der wahren, gar der höchsten Lebenswerte der „Menschheit"? Wenn das der Fall ist, so bedeutet das Vaterland, der Nationalgedanke, für das Glied eines Volkes mehr als einen Wahlwert. Dann hat jeder, der sich selbst sittlich begreift und bewertet, für beides einzutreten! Es sei denn, daß einer urteilt, „sein" Volk sei dazu nicht reif, könne mindestens „noch" nicht zum Frommen, sondern nur zum Schaden der „Menschheit" sich dazu stark machen. Aber muß er dann nicht alles, sich selbst, daran setzen, sein Volk reif zu machen? Ob da nicht der so oft in der Geschichte vorgekommene Fall sich immer erneuern möchte, daß ein pflichtbewußter Staatsmann (Fürst, freier Politiker) sein Leben riskieren „muß" (vielmehr soll), um sein Volk in rechter Weise zu erheben, ihm den Nationalgedanken sittlicher Art einzuprägen, ihm ein „Vaterland" zu schaffen?

Ja aber, sind Nation und Vaterland sittliche Werte, notwendige Ansprüche der Völker an sich selbst? So gestellt, führt die Frage sogleich in die letzte Tiefe der Probleme des Gemeinschaftslebens überhaupt. Als Mittelbegriff zwischen Volk und Nation, Heimat und Vaterland tritt der des Staates, d. i.

der (das Ganze befassenden) „Rechtsordnung", auf. Der „Staat" treibt Politik. Was ist es mit dieser Methode oder Kunst oder Technik, wenn man die Ethik mit in Betracht zieht? Die Frage führt auf zwei andere hinaus, die beide je eine völlig entgegengesetzte Orientierung vergegenwärtigen. Auf der einen Seite steht die Theorie, die Ethik und Politik überhaupt getrennt halten, jene keinesfalls dieser, gegebenenfalls (wobei vorbehalten bleiben mag, daß man in heftigen, schmerzlichen seelischen Konflikt geraten könne) diese vielmehr jener übergeordnet wissen will. Der Schöpfer und bahnbrechende, unsäglich erfolgreiche Vorkämpfer dieser Theorie ist Machiavelli. Er erhob zum bewußten Prinzip und gestaltete zum System, unter überzeugender Rechtfertigung für alle „klugen" Politiker, die Summe der Grundsätze, die Rom zur Weltbeherrschung befähigt hätten. Seither erfüllen diese, besonders in England und Frankreich, die Leiter der Politik, ja überhaupt das Volksempfinden so, daß sie fast wie „pflichthaft" wirken. Große private Moralität und vollendete politische Amoralität (selbst Immoralität) vertragen sich da im Gewissen [1]). Die umgekehrte Seite nehmen diejenigen ein, welche unbedingt, sei es christlich gesprochen das „Reich Gottes", sei es unbestimmter, aus soge-

1) Vgl. über Machiavelli († 1527) R. Festers treffliche kleine Monographie 1900 (neben der ausführlichen, von P. Villari, 1877, ²1895 ff., deutsch von Mangold und Heusler, 1883); besonders F.s Analyse des „Principe", S. 155 ff. M. ist der Begründer einer praktisch-psychologisch orientierten „Wissenschaft" vom Staate (zugleich einer bloß solchen), letztlich von ihm als dem Bändiger der Menschen zur Ermöglichung kultureller völkischer Gemeinschaft. Er anerkennt die Moral (die „Kirche" und ihre sittlichen Forderungen) als auch eine tatsächliche Macht unter den Menschen, wie sie ihn umgeben. Aber sie bedeutet ihm politisch nichts als eben auch „ein" Mittel des Staates, dessen der Staatsmann (der „Fürst") sich „bedienen" mag, ohne darum ihm inneren Wert zuzuschreiben; der „Staatsmann" mag „Tugend" heucheln, wenn er damit für seine Politik nur Erfolg erwarten kann. In der Gegenwart heuchelten die französischen, englischen, amerikanischen Staatsmänner, die Vorkämpfer der Friedensidee, des Rechtes der „Völker" auf „Selbstbestimmung" ihrer Staatsform und Staatszugehörigkeit zu sein. Lüge, Verleumdung usw. sind „selbstverständlich" berechtigte politische Mittel nach Machiavelli. (Sein nächster Hauptschüler in der Philosophie war Hobbes).

nannter humaner Empfindung heraus, die „Menschheit" als den obersten, entscheidenden Ziel- oder Normgedanken hinstellen und bis zur Negation aller „Politik", das heißt dann zugleich zur Bestreitung überhaupt der „Berechtigung", der sittlichen Qualität des Staates und seiner, der Rechtsordnung, d. h. jeder „Ordnung" übergehen, die die „Gewalt" unter ihre Mittel rechnet. Die Theorie führt den Namen des „Anarchismus" — daß es „Herrschaft" gebe, ἀρχή und ἀρχαί, gilt für die Wurzel aller Leiden, aller Rückständigkeit der Menschheit. Vielleicht der edelste Vertreter dieser Theorie, das Widerspiel (im sachlichen Sinne) zu Machiavelli, war Tolstoi, er im Namen des Christentums, wie er es verstand[1]). Es ist klar, daß es nicht angeht, hier erst prinzipiell zu begründen, warum die Ethik und ihre Erkenntnisse alles Leben, also auch das Gemeinschaftsleben, also auch das der „Völker" beherrschen muß, ebenso ferner, daß der christliche, „biblische" Gedanke des „Reiches Gottes" demjenigen der „Humanität", will sagen: der Sinndeutung und Werterfüllung (auch Wertabstufung) der Gemeinschaften nach (immerhin höchsten, feinstempfundenen, aber doch bloß) „naturhaften" (physischen, psychischen, kulturellen) Gesichtspunkten qualitativ (in der Kraft „Werte" zu erzeugen, die Menschen wirklich zu „Menschen" zu machen) überlegen sei. Kann es sich unter Menschen überhaupt um ein „Reich" Gottes handeln, so treten alle anderen Gesichtspunkte zurück und gewährt die Idee von ihm „notwendig" für die Menschen, die ihr erst erschlossen sind, den obersten Maßstab für alle „Ordnungen", alles „Verhalten". Als Theologen gilt uns die Idee des Reiches Gottes. Wie ist sie für das Völkerleben zu verwerten? Die Frage kann sofort auch dahin zugespitzt werden, wie es mit der Politik und

1) Tolstoi († 1910) war Asket und Kommunist, der „Heilige" des Bolschewismus (dem er als Staatsform, „Rechts"ordnung, sicher widersprochen hätte). Er litt persönlich tief unter der Unausführbarkeit dieser seiner Ideale auch nur im eigensten Privatleben. Aber er versuchte es, Ernst damit zu machen, freilich zum Teil nur „kindlich", nur (bzw. wenigstens) im Gestus. Vgl. den guten Artikel über ihn von R. Stübe PR³ XXIV, 1913, S. 566—579. Sehr fein auch P. Kleinert, „Zu Leo Tolstois Lehre" in dieser Zeitschrift, 84. Jahrg. 1911, S. 569–611.

dem Verhältnis der Nationen als „Reiche“ oder Staaten stehe, wenn die Hoffnung und Aussicht auf das Gottesreich besteht.

Sogleich an der Schwelle begegnen wir dem Zweifel, der gerade in der Gegenwart stark ist, ob der Gedanke des Gottesreiches nicht alles eigentliche „Tun“, alles maßgebende Gestalten in der Geschichte, also „in“ der „Menschheit“ oder „für“ sie, ganz Gott selbst, seinen Entschließungen vorbehalte, so daß es in der Ethik sich für uns, mindestens für alle Ordnungen, Unternehmungen, Formen, die sich „bewährt“ zu haben durchaus scheinen möchten, bei ernstlich kritischer Erwägung lediglich um eine Art von sittlichen Konventionen, keinesfalls um etwas von „höchstem“ Wert, von Ewigkeitsbedeutung handle. Ich meine, der Standpunkt, den die Schweizer K. Barth und seine Freunde einnehmen, sei so zu charakterisieren. Ich denke an die Aufsätze in der von G. Merz herausgegebenen Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“, Heft I, 1923, wo Barth „das Problem der Ethik“ prinzipiell behandelt („in der Gegenwart“ fügt er hinzu, sofern die „Gegenwart“ mit ihren Schrecken ganz besonders aufrüttele, zu fragen, was unsere Ethik, unser Menschentun, unser Christentrachten nach „dem“ Guten, bedeute und nicht bedeute), Gogarten zur Frage stellt, ob es „Ethik des Gewissens oder (sic!) Ethik der Gnade“ gelte (erstere zersetzend, letztere bloß religiös bestimmend), Thurneysen „Sozialismus und Christentum“ miteinander konfrontiert (ersteren gewiß nicht ethisch verherrlicht, dennoch das „Christentum“ ihm gegenüber, nicht anders als auch Barth und Gogarten, lediglich zur Buße und zur Bitte, daß ihm seine Sünden vergeben werden möchten, aufruft). Thurneysen bezieht sich nachdrücklichst auf Kutter und Blumhardt jun.; von ersterem habe ich selbst zur Hand „Die Revolution des Christentums“, 1908, er ist um vieles „positiver“, in Liebesforderung hoffender als die genannten anderen (auch Thurneysen). Man kann, was diese Theologen schreiben, nur in Ergriffenheit zu Ende lesen. Und dennoch kann ich mit keinem von ihnen gehen. Sicher: letzten Endes kann jeder, auch der ernsteste Christ (und wer wagte sich selbst als „ganz“ ernst vor sich selbst anzuerkennen, geschweige im Blicke auf den Allesdurchschauer!), nur bitten: vergib uns unsere Schuld.

Aber Barth usw., zumal Gogarten, üben Abwertung nicht nur der empirischen sittlichen Leistungen der „Christen" (der „Kirche", der „christlichen Gesellschaft"), sondern auch ihrer Maßstäbe, und das letztere scheint mir im Prinzip — als ob auf die Maßstäbe, die „wir" nns (im Gewissen usw.) vorhalten, im Grunde kaum was ankomme — nicht berechtigt. Barth usw. meinen, es komme doch alles auf Gott allein an. Gewiß! Aber kennen wir nicht einen offenbaren Gott?! Jesus Christus — ja die Schweizer kennen auch ihn, aber als ob er eigentlich nichts „gelehrt" (nur „Buße" verlangt) hätte. Ich meine: durch ihn „wissen" wir (die Gänsefüßchen sollen vorbehalten, daß wir noch sehr viel lernen müssen, aber, wie ich sofort hinzufüge, doch auch können), was Liebe ist, und daß, wo Liebe „mit Ernst" in einem Herzen gepflegt wird, auch solches geleistet wird, woran Gott Freude hat, was vor ihm „gilt" (nicht zur „Rechtfertigung", d. h. zur Begründung seiner Gnade, seiner Liebesgesinnung und seines Wohltuns an uns, aber) als Ansatz zu dem, was er mit uns und an uns erstrebt. Das „Gottesreich" kommt nicht nur, am allerwenigsten μετὰ παρατηρήσεως (so daß unser „Lauern" auf es dabei Dienst täte, uns helfen möchte), „vom Himmel her", es ist seit Jesus Christus „da" — wie gesagt in einem „Ansatz", wo immer in den Herzen die Liebe, die Jesus verstehen gelehrt, zu keimen begonnen. Man soll nicht pharisäerhaft sich oder die Christenheit je rühmen, und soll sich oder das, was vom Geiste Christi, dem Geiste der Liebe unter uns Menschen an Grundsätzen und Ansätzen entstanden ist, doch auch nicht einfach abwerten. „Verdirb es nicht, es ist ein Segen darin" [1]). Also: bedeutet der

1) Als vor jetzt rund dreißig Jahren sich bei den Exegeten zuerst wieder die Erkenntnis von der Bedeutung der Eschatologie in dem Glauben und der Verkündigung Jesu, aber auch des Paulus, überhaupt in der Urchristenheit, durchsetzte und A. Ritschls Deutung bzw. Ausführung der Idee vom Gottesreiche ihr Ansehen zu verlieren begann, redete man von der Bergpredigt oder den sittlichen Anweisungen des Paulus mit dem Ausdruck „Interimsethik". Gemeint war, sie wie alle positiven sittlichen „Forderungen" seien im N. T. nur gedacht als ein „Behelf". Freudigkeit zu einer „Gestaltung" des Lebens durch sie, gar zu „Vorbereitung" der Gottesherrschaft in ihrer Erfüllung stehe nicht dahinter. Das ist, soweit ich sehe, auch die Vorstellung

Gedanke vom Gottesreich etwas für das Vaterland? und die Politik? Ja, wenn wir das Vaterland lieben dürfen, sollen, können! Und wenn in der Politik die Liebe zum Vaterland eine Rolle spielen darf, d. h. in ihren Ansprüchen kritisch prüfbar ist, praktisch als solche gestaltbar, gegen andere Ansprüche der Liebe abgrenzbar und behauptbar!

Wir berühren das große Geheimnis der „Welt", will sagen der Entstehung und Ausbildung des Menschentums unter den Bedingungen des „Lebens" auf diesem unserem Planeten, der Erde, wenn wir nach dem Verhältnis von „Gottesreich" und „Reichen dieser Welt" fragen. Das Neue Testament nimmt den Gedanken, daß zwischen dem *κόσμος*, der *κτίσις*, den *αἰῶνες* und dem *χριστός* ein Grundverhältnis bestehe, sehr ernsthaft. „Alles" ist „durch", ja „in" ihm geschaffen (1. Kor. 8, 6; Kol. 1, 15. 16; Hebr. 1, 2. 3; Joh. 1, 3). Sollen, dürfen wir das als bloße Phantasie, christliche „Mythologie" beiseite schieben? Soll es bloß dazu dienen, Christus als Person über alles zu „erhöhen", ihn in Gedanken an Bedeutung als auch für Gott so groß hinzustellen, daß ihm im Blicke selbst auf diesen nichts an Ehren und Vertrauen von unserer Seite versagt werde? Sollte es sich da gar zuletzt um religiösen Überschwang in der Schätzung Christi handeln? Oder nicht vielleicht um eine ethische Intuition in Hinsicht der Welt, soweit sie Gottes Schöpfung ist? Stammt unser Erdenleben aus dem Willen und einer Tat Gottes, so ist sein Wert nicht durch den „Sündenfall" einfach vernichtet, so ist es nicht das richtige Urteil, wie die Schweizer, zumal Barth, es gern formulieren, daß die Welt in sich „nur" zum Vergehen bestimmt sei, nur den „Tod" in sich trage, auf „nichts" mehr eingestellt sei als, einem Teil der Menschen, wie Gott ihn „erwähle", die „Vergebung der Sünde" zu beschaffen. So rätselhaft in all ihren konkreten Bedingungen, Gesetzen, Gestalten die Welt, unser Planet, sich als Gegebenheit für uns darstellt,

---

der „Schweizer". Ich widerspreche da. Die Schweizer reden und denken hoch von der Ethik des N. T.s und nehmen sie doch als Theologen nicht sorgsam genug zum Problem.

so gilt es doch den Schöpfergedanken im Glauben an die „Offenbarung“ Gottes in Christo (seinem „Bilde“, dem „Abdruck seines Wesens“ und „Widerscheine seiner Hoheit“) mit Schärfe so zu erfassen, daß wir gerade das, was wir zunächst empfinden mögen als bloß das Schicksal, unter dem wir auf Erden „da sind“, wie wir „entstehen“ und „bestehen“, im Blicke auf Christus als Ausdruck einer wie notwendig erscheinenden, in seines Vaters, des „Vaters im Himmel“, Sache begründeten Entschließung Gottes, und das heißt dann, wie kurze Überlegung ergibt, als Ausdruck einer von Gottes Sache aus demjenigen, der ihren inneren Maßstab — die „Liebe“! — durchdenkt, verstehbaren (natürlich nach Menschenmaß, also „ἐκ μέρους“ 1. Kor. 13, 9!), uns deutlichen Forderung Gottes an uns zu begreifen suchen. Oder sollte die Liebe, Gottes Liebe, einfach und bloß ein Rätsel, „das“ Rätsel der „Welt“ sein? Ja, was reden wir denn dann von Offenbarung? Ich entsinne mich noch, wie Julius Müller in der Dogmatik (die ich Winter 1870/71 bei ihm hörte) öfter wie eine Art ultima ratio seiner Erörterungen den Satz prägte: „was ist eine Offenbarung, die nichts offenbart“? Oder sollte das allein der Inhalt der Offenbarung für uns sein, daß es eine „Vergebung der Sünde“ gebe? Was ist denn „Sünde“?! „Was“ ist (sachlich) „Ungehorsam“ gegen Gott?! Die Ethik ist lediglich auf dem Wege, die Offenbarung ernst zu nehmen, wenn sie u. a. fragt, ob nicht das „Vaterland“ einen uns von Gott zugedachten, von ihm uns als eine Aufgabe gestellten Wert, einen der Höchstwerte des irdischen Menschenlebens, wie er es „gestaltet“ wissen wolle, bedeute. Gewiß, es ist sofort zu betonen, daß Gott nichts, gar nichts uns einfach überlasse, allem seinen Ort und seine Zeit bestimme, selbst sich souverän die Entscheidung darüber vorbehalte, „ob“, „wann“, „wie“ etwas Gestalt gewinnen und etwa wieder verlieren solle. Er bleibt für den Glauben des Christen der eigentliche Herr, der Leiter und Zielsetzer des Weltlebens. Aber das hebt nicht auf, daß er uns wie seine Hausverwalter auch mit eigener Aufgabe „an“ der Welt betraue, uns irgendwie darin verselbständige, auf Selbstverantwortung in Ausführung eines uns gegebenen „Auftrags“ hinweise. Ohne das

hier nun weiter verfolgen zu können, meine ich auch im Neuen Testament überall auf den Hintergrund ethischer Geschichtsbewertung in dem Sinne zu stoßen, daß es für Gott und das Kommen seines Reichs, den letzten Anbruch seiner unmittelbaren, uns Menschen „sichtbaren“ Herrschaft, Belang habe, wie wir, die Menschen, unser Erdenleben, unsere Gemeinschaften gestalten. Es gehört zu dem Charakter der historischen Momentsituation, des Sonder„berufes“ Jesu und seiner Apostel, daß sie kein politisches Interesse bezeugen. Für Jesus war der Boden, auf dem er sich bewegte, doch der des „Volkes“ Israel, er hat nie dessen Aufgabe, wie Gott sie ihm zugewiesen (die, sein Volk, das „Gottesvolk“, zu sein) aus der Sicht verloren. In Jerusalem galt es der Gemeinde noch für selbstverständlich, daß sie in nuce das „rechte Israel“ darstellen, in ihrem kleinen Kreise ein Bild des „wahren“ Gottesvolkes gewähren müsse. Sie wollte nicht eine „Separation“ vom „Volke“ sein, sie wollte gerade das Volk selbst sein, das Volk im Sinne des Gottesgedankens von ihm. So wollten („sollten“) die „Jünger“ das Salz der Erde sein. Es ist vielleicht der folgenschwerste Ideenwechsel gewesen, als die Idee des „Volkes“ des Messias sich umsetzte in die der „Kirche“ des Messias. Mit dieser Verengerung der Vorstellung der Christenheit von sich selbst hängt es zusammen, wenn — gleichgültig hier, wie früh oder wie spät — die Meinung sich ausbilden konnte, das Leben in der Zeitlichkeit, auf dieser Erde, sei mit seinen Bedürfnissen und Gestaltungsmöglichkeiten für den Christen ohne Interesse. Die Kirche habe nur auf sich zu achten, sie „brauche“, ja solle sich um weiteres, insonderheit um den Staat nicht kümmern. Das konnte dann auch dahin gewendet werden, das Leben in der Welt stehe unter einer Gottesordnung für sich. Es gebe eine lex naturalis, eine Summe von Ordnungsideen und -motiven, die auch von Gott herrührten, uranfänglich von ihm den Menschen „eingestiftet“, in das Bewußtsein (*συνείδησις*, conscientia) gelegt seien, aber mit dem „Reiche“ Gottes nichts gemein hätten, für den Christen, recht verstanden, als lex überflüssig seien, nur pro tempore das Zusammenleben von Guten und Bösen, „Erwählten“ und „Verworfenen“ erträglich machen

sollten [1]). Das Kapitel vom „Naturrecht" ist der Kirche gewissermaßen als neutraler Boden zwischen sich und dem Staate erschienen. Die Staaten (die „Politik") lernten sich mit einer Gebärde abzufinden mit ihm, wie überhaupt mit der „Moral". Es ist nicht ganz einfach zu sagen, wie Luther über das „bürgerliche" Leben gedacht hat. Die „Kirche" (aber das ist bei ihm kein schlechthin eindeutiger Begriff!) hat nach ihm freilich den „Staat" nicht zu meistern. Aber daß Gott den Menschen den Staat, die „natürlichen" Gemeinschaften überlassen habe wie Gebiete, in denen sie innerhalb der lex naturalis nach „ihrem" Interesse schalten möchten, deren konkrete „Ausgestaltung" und Beziehungen aufeinander ihn nicht „berührten", ist die Auffassung des Reformators auch nicht gewesen. Luther wäre wohl mit Entsetzen oder mit jener stillen Resignation, die ihm der „Brauch" der „Herberge", der „Welt", wie sie nun mal zur Zeit sei und wohl bleiben werde, einflößt, wenn er darauf aufmerksam ist, vor Machiavelli zurückgewichen (er hat schwerlich von ihm gewußt). Aber von Tolstoi würde er sich als „Schwärmer", als einem, der das Evangelium mindestens nicht verstehe, nicht weniger abgewendet haben.

Ich kann natürlich hier den „richtigen" Gedanken vom Gottesreiche, soweit er strittig ist, nicht erst begründen wollen. Er hat in der Geschichte der Christenheit sich in mannigfach differenzierten Ideen ausgewirkt. Letztlich handelt es sich darum, wieweit das

1) Die christliche Kirche adoptierte in Umprägungen mit der Theorie von der lex naturalis stoische Ideen. Vgl. E. Troeltsch, D. stoisch-christl. u. d. profane Naturrecht, Histor. Zeitschr. 1911, Bd. 106, S. 237 ff.; O. Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche (Görresgesellschaft, 24. Heft), 1914. Es ist eins der Verdienste Troeltschs, der Geschichte des Einflusses, den die Vorstellung von einer lex (bzw. einem jus) naturae zumal auch im alten Protestantismus geübt hat, nachgegangen zu sein, s. „D. Soziallehren d. christl. Kirchen u. Gruppen", Ges. Schriften I, 1912. Seit der Aufklärung hat sich die Lehre wieder rein philosophisch bzw. juristisch gestaltet; vgl. Joh. Meyer, Das soziale Naturrecht in d. christl. Kirche, 1913. Der letzte, quasi religiöse Niederschlag der Idee (nicht vom jus, vielmehr) von der lex naturalis waren die Schlagworte der französischen Revolution, liberté, égalité, fraternité, als „droits de l'homme". — Für die neuere Zeit s. C. Bergbohm, Jurisprudenz u. Rechtsphilos., 1. Bd., D. Naturrecht d. Gegenwart, 1892.

supranatural-eschatologische Moment an ihm einerseits, das moralisch-historische anderseits in Spannung oder Ausgleichung getreten und geblieben sind. Bei Jesus sind beide Momente ohne alle bewußte Spannung, aber auch nicht, ja gerade darum nicht in bewußter Ausgleichung zu erkennen. Die historisch folgenreichste, freilich eine unzureichende Ausgleichung ist durch Augustins Werk de civitate Dei und seine Idee von der Kirche als Inhaberin oder Vertreterin des regnum Dei in hoc temporum cursu geschaffen gewesen, sie steht hinter dem absoluten Selbstbewußtsein der Kirche von Rom und ihrer Politik, ihrer „Behandlung", Inanspruchnahme und doch auch Freilassung der „Welt", insonderheit der nationalen Staaten. Daß Augustin nicht einfach an die empirische, d. h. die sogenannte organisierte, bischöflich verfaßte, im Papste monarchisch vertretene Kirche gedacht hat, ist kein Zweifel, ebensowenig, daß er doch diese sich vergegenwärtigt hat als den „selbstverständlich" (will sagen: beim offenbarungsgläubigen, an der Tradition vom Evangelium her orientierten „katholischen" Christen einem Zweifel nicht unterliegenden) „notwendigen" historischen Rahmen der, innerlich freilich rahmenmäßig gar nicht festzulegenden, unmittelbar und „allein" durch Gott unter den Menschen geschaffenen congregatio sanctorum. In der Idee der letzteren, die „noch" gar nicht rein herausgetreten ist, die immer supranatural bleibt, rettet Augustin das eschatologische Moment der Idee Jesu. Der Gedanke von einem „tausendjährigen" vorläufigen regnum Dei ist das Mittelglied für ihn bei seiner Bewertung der „Kirche" als der „Stadt" (civitas), die in der Gegenwart mit dem regnum Dei über die Erde betraut ist [1]). Durch die Kirchen- und Staatengeschichte der Christenheit, ja auch ihre Philosophie (nicht bloß die Theologie), irrlichtert daneben teils

1) Über Augustins Fassung der Begriffe civitas und regnum Dei ist immer noch allerhand Streit möglich. H. Reuter eröffnete, erregt durch eine Bemerkung von mir (die ich noch jetzt nicht schlechtweg falsch finde), die neuere Diskussion: Augustinische Studien, 1887, Nr. III, S. 106—152. Die neueste sehr wertvolle Studie ist die von Hermelink über den Kontrastbegriff „civitas terrena" bei Augustin; Festgabe f. A. v. Harnack, 1921, S. 302—324. Hier im Eingange eine Übersicht über die Verhandlungen der letzten Jahrzehnte.

die Idee vom Gottesreich als „bloß“ einer kommenden Katastrophe, die nun entweder die Phantasie wild erregt, oder aber Anlaß bietet, die christliche Moral zu „privatisieren“, in den Geschmack der Individuen und die Klugheit der Staaten zu stellen, teils und stärker die Abstreifung, oder doch Zurückstellung des religiösen Momentes an der Vorstellung, was dann entweder bedeutet, daß man irgendwelchen eudämonistischen, sozial-utopistischen Hoffnungen unterliegt, oder aber, daß in der Vollversittlichung der Menschheit das Ideal fixiert wird, dem die Entwicklung der Geschichte in immanenter Kraft zustrebe. Durch Leibniz, Kant, Fichte ist diese letztere Alternative in packender, in ihrer Weise gewaltiger Form bei uns in Deutschland weithin zur Herrschaft gelangt [1]). Das Richtige wird man treffen, wenn man beim Gedanken vom Gottesreiche den einer sittlichen Zielsetzung nach dem Maße Jesu, das das richtige ist, für alles, was in der Geschichte sich abspielt und sich entfalten „kann“, unbedingt ins Auge faßt, dann aber den der „Selbstentfaltung“ dieser Idee, der immanent „gesicherten“ Reifung des sittlichen Geistes zurückstellt, mit anderen Worten, wenn man von einer in sich selbst verankerten „Evolution“ bei der sittlichen Ausgestaltung der irdischen Menschheit nur mit äußerster Zurückhaltung redet. Die Menschheit und ihre Geschichte hat keinerlei Garantie in sich selbst, daß sie ihr

1) Eine vortreffliche Übersicht über die Gesamtgeschichte der „Idee des Reiches Gottes in der Theologie“ bietet Joh. Weiß (in „Vorträge d. Theol. Konferenz zu Gießen“, 16. Folge, 1901; der „Vortrag“ ist zu einer Schrift von 156 Seiten ausgeweitet). Natürlich verträgt und verlangt die Studie Ergänzungen, zum Teil andere Linienführung. Vgl. A. Hauck, D. Gedanke d. päpstl. Weltherrschaft bis auf Bonifatius VIII, Leipz. Progr. 1904; Troeltsch, Augustin, d. christl. Antike u. d. Mittelalter, 1915 (Hist. Bibl. Nr. 36); E. Bernheim, Mittelalterl. Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik u. Geschichtschreibung, Bd. 1, 1918; Eman. Hirsch, Die Reich-Gottes-Begriffe d. neueren europ. Denkens, 1921. Für die Utopien (Anarchismus, Kommunismus usw.) vgl. Andr. Voigt, Die sozialen Utopien, 1906; Jul. Reiner, Berühmte Utopisten u. ihr Staatsideal (Plato, Morus, Campanella, Cabet), 1906. Den Einfluß der eschatologischen Gedanken, zumal des vom „Millennium“, im einzelnen zu verfolgen ist der Mühe wert. Vgl. Bernheim. Auch Th. Siegfried, D. Idee d. dritten Reichs, Theol. Blätter, 1923, 5. Seit der Aufklärung (Renaissance) ist das Millennium bloß noch sozial poetisch gewertet worden.

sittliches Ziel wirklich erreicht. Aber sie hat die große religiöse Hoffnung, daß Gott nichts Sittliches verloren gehen lasse und daß er für die Geschichte einen Ausgang gewährleiste, der die sittlich brauchbaren Individuen für die Ewigkeit rette. Ob diese „Rettung“ eine Art von Drama darstellen wird, ist ja gar nicht zu sagen und soll nicht ertüftelt werden.

Wenn ich soeben nur von sittlichen Individuen sprach, die darauf im Glauben rechnen dürften, Rettung zu finden aus der Zeit in die Ewigkeit, aus der „Welt“, dem Natur- und Geschichtsbereiche (der Sphäre des „Werdens“, eines Entstehens und Vergehens) hinüber in die Sphäre Gottes „selbst“, in den vom Evangelium verheißenen kommenden Aeon einer wirklichen Herrschaft Gottes unter uns Menschen, so ist darin angedeutet, daß unsere irdischen Menschengemeinschaften nicht eo ipso mitgeschützt seien durch den Gedanken an Gott. Das will doch genauer überlegt sein. Die Gefahr ist, zu übersehen, daß an den Gemeinschaften unterschieden werden muß die ihnen als solchen eignende Form und der in dieser zeitlichen, der „Erde“, also dem gegenwärtigen Aeon gehörigen Form, den Personen, die sich von ihr umfassen, richtiger: innerlich erfassen lassen, spezifisch zugänglich werdende sittliche Gewinn. Alle Formen sittlicher Verbindung, die Familie, die Freundschaft, der Stand, die Gesellschaft in dem weiteren Sinne eines geistigen Milieus (Verkehr, Handel, Kunst, Wissenschaft, Literatur usw.), entsprechend dann auch das Volk, der Staat (das Recht), die Nation, das Vaterland sind als „Gestaltungen“ engeren und weiteren Maßes durch Raum und Zeit, wie wir Menschen sie dermalen, auf Erden, als Schranken an oder in uns tragen, bedingt, eben darin aber kraft Natur und Geschichte uns gegebene oder von uns geschaffene Betätigungsmittel. Als bloß solche sind alle unsere „Gemeinschaften“ gebunden an unseren Planeten und teilen sein Los. Aber alle diese Formen können zu Geistesträgern werden und bedeuten in diesem Sinne für die Menschen Gewinnmöglichkeiten für ihr inneres Wesen, ihre „Person“, die Raum und Zeit, Natur und Geschichte überdauern. Das sittliche Geistesleben, wie es an Jesus Christus, der persönlich „den Geist (Gottes, Gott als Geist)“

vergegenwärtigt (2. Kor. 3, 17) und dadurch in der Menschheit lebendig gemacht hat, seinen Rückhalt besitzt, ist der höchste dieser möglichen Gewinne, und er ist schlechthin den einzelnen, den „Individuen" vorbehalten. Die Familie (die Geschlechtsdifferenz und die auf ihrem Grunde allein mögliche „Form" von Gemeinschaft, Eltern-, Kindes-, Geschwister- usw. verhältnis) gehört der „Welt", Mark. 12, 25 c. par., und doch wissen wir, daß das in ihr entstandene, in ihr gereifte Maß von sittlichem Geist ihren Zerfall überdauern kann und diese Art von Gemeinschaftsleben so „wert" macht, daß das Individuum sich (unter dem Vorbehalte letzten Verfügungsrechtes Gottes über seine zeitliche Dauer) „ganz" dafür gewinnen lassen und einsetzen mag. Es handelt sich für es um die Gewinnung „nächster" und ständiger sittlicher „Gelegenheiten", zumal um den Anteil an sittenhafter Aufspeicherung sittlicher „Motive", darin um spezifisch sich hier ermöglichende Kraftvermittlung durch „Vorbild" und „Erziehung". Wie mit der Familie steht es mutatis mutandis mit allen „Gemeinschaften".

Versuchen wir den Nachweis in bezug auf das Vaterland. Aber da müssen wir uns noch vor Augen halten, daß sittlicher Geist nichts ist als Geist der Liebe. Was ist denn Liebe? Wie ist sie zu verstehen, wenn sie des (Sitten-)Gesetzes Erfüllung oder der Inhalt des „sittlichen Geistes" sein soll? Wieder muß ich in Anspruch nehmen allen Streit darüber auf sich beruhen zu lassen und nur kurz das Resultat anzugeben, das ich meine vertreten zu können. Ich habe ein früheres Mal (in dem Aufsatz „Über Feindesliebe im Sinne des Christentums", Stud. u. Krit. 1916, speziell S. 13 ff.) schon dargelegt, wie ich dächte, daß die richtige Antwort zu finden sei. Man muß sich die Sonderbedeutung von ἀγάπη neben den synonymen Begriffen des ἔρως, der φιλία, der στοργή vergegenwärtigen und sich fragen, was es bedeute, daß das Neue Testament nur die „ἀγάπη" als sittliche Forderung kennt. Man kann dann auch dazu gelangen, zu verstehen, was die „Person" Jesu Christi für die Vollerfassung des „Sittengesetzes" bedeutet. Davon kann ja gar nicht die Rede sein, daß sittliches Verständnis unter den Menschen überhaupt nur entstanden sei unter der Wirkung dieser Person. In der scha-

blonenhaften Vorstellung von einer lex naturalis ist richtiges Geschichtsverständnis in Hinsicht des Sittengesetzes als in der Gesamtvölkerwelt herausgearbeiteten, vom Christentum vorgefundenen, immer wieder in der „Welt" zu beobachtenden „Besitzes" des Menschengeistes anzuerkennen. Anderseits bleibt es richtig, daß in Jesus, seiner Lehre und ihrer Erfüllung durch ihn selbst in seinem Messiasleben, erst das Vollmaß des Begreifens des Sittlichen erreicht worden ist. Es muß ja wohl auf sich beruhen, ob einmal ein „Philosoph" das gleiche Verständnis gefunden haben „könnte". So mag die Frage auch nur als eine solche hingestellt werden, ob, was Jesus uns als „das Gute" erschauen läßt, „historisch" verstanden werden könne wie gewissermaßen die Abrundung, die einleuchtende innere Vereinheitlichung früher gebildeter Ideen, die, wie man dann sagen möchte, immer geahnte Einheit vieler zerstreuter „Stücke", oder aber überhaupt „über alle Vernunft" hinausgreife. Kant, der dem Vollverständnis am nächsten gekommen, und meint, von der Vernunft aus die letzte Spitze erreichen zu können, verkennt doch nicht, daß ihm praktisch sein Verständnis längst vorweg genommen gewesen durch das Christentum, diese „wunderbare Religion", daß er insofern nur in Anspruch nehmen könne, die Art des „verstandenen" Sittengesetzes zu verdeutlichen. Als diese Art stellt er fest seine „Autonomie", d. h. einen Charakter, wonach seine sachliche „Begründetheit", seine Überzeugungskraft unmittelbar in ihm selbst gegeben sei (daß es „verstehen" eo ipso bedeute: den inneren Zwang der „Billigung", der Unterstellung unter es, empfinden), sodann, daß es dem Menschen die Gewißheit transzendentaler Freiheit erwecke. Was Kant doch nicht verstand, war, daß der Gehalt des Sittengesetzes, gerade so wie er seinen Vernunftcharakter beschreibt, positiv die Liebe im Sinne der ἀγάπη ist, die die Person Christi vor Augen stellt. Was aber ist deren Gehalt? Ich begreife ihn unter folgenden Merkmalen [1]): a) dem der Zusammenfassung der eigenen Person mit „einer" andern, letztlich mit allen

1) In dem genannten Aufsatz über die „Feindesliebe" achtete ich mehr auf die psychologische Art der ἀγάπη, während es mir hier darauf ankommt, ihren Inhalt, ihre Sachqualität zu kennzeichnen.

andern Menschen. Es ist die Eigentümlichkeit der ἀγάπη, daß sie nie das „Ihre“ sucht, daß das von ihr bewegte, gar ganz erfüllte Individuum sich selbst nicht ansieht, dabei ein anderes ganz als solches statt seiner vor Augen haben „kann“, dadurch aber nicht die Fähigkeit einbüßt, jedes andere, das ihm „begegnet“, qualitativ ebenso zu sich zu stellen. Die ἀγάπη ist die Fähigkeit der Selbstaufopferung. Jesus rückt in seinem Sterben sie vor Augen als die Fähigkeit der Selbsthingabe für „alle Menschen“. b) An letzteres knüpfen sich als ideelle „Forderung“ Schwierigkeiten, die doch nicht bloß praktisch in Betracht kommen. Die Frage entsteht notwendig, welcher Zweck dem ganzen Verhalten der ἀγάπη innewohne. Die bloße „Selbstverleugnung“ erscheint als sinnlos, wie Abwertung des Lebens als „Dasein“ überhaupt. Warum aber sollte man es „hingeben“, einsetzen für „einen“, oder auch zuhöchst für „alle“ Menschen? Denn ist einem das eigene Dasein sinnlos, so ist es ja auch das Dasein jedes andern, letztlich überhaupt das der Menschheit als solcher. So aber wäre die ἀγάπη allenfalls (wie der ἔρως, die φιλία, ja auch die στοργή) als ein Sondergeschmack, vielleicht als eine Idiosynkrasie, keinesfalls als absolute Forderung vorzustellen. Die ἀγάπη Jesu hatte aber — nach der eigenen Schätzung dessen, wofür er „gekommen“ sei — die Art, daß sie den Menschen etwas gewähren, ja ihnen das Höchste, d. h. die Möglichkeit „erwerben“ wollte, „Kinder Gottes“ zu werden und so das „Reich“ zu „ererben“. In der ἀγάπη ist also immer der Wille gesetzt, den andern mit Bezug auf seine religiös verstandene Bestimmung zu „fördern“. Das ist (im ἔρως usw. mindestens nie „unmittelbar“ wie) in der ἀγάπη der Gehalt oder der Zweck der „Selbsthingabe“. c) Handelt es sich um Förderung, so muß irgendwie klar sein, was denn der „geliebten“ Person, gar der „Menschheit“ frommt, was man ihr durch Selbstaufopferung für sie, gewähren, verschaffen will. Gilt der Gedanke einer „Bestimmung“ des (also jedes) Menschen, so wird er hier in den Mittelpunkt treten. Da wird es dann entscheidend, welchen Gedanken vom Gottesreiche man hegt. Ich meine, daß man sich ihn von da aus klar machen muß, wie es der Sache

nach zwar einen neuen „Aeon“, d. h. etwas, was sich als eine äußere neue „Gestalt“ des Lebens für die Menschen darstellt, bedeutet, nicht aber darin seinen charakteristischen Wert hat, sondern diesen darin besitzt, daß es die Verwirklichung des „Willens“ Gottes bringt. Und der ist seinem Inhalte nach „offenbar“ in dem von Jesus auf die Liebe gedeuteten „Gesetze“. Übertragen wir diesen Gedanken in eine Formel, so besagt er, daß die Liebe den Zweck hat, Liebe zu wecken, oder letztlich „alle“ dazu zu bringen, für„einander“ zu leben, füreinander sich einzusetzen, zu „opfern“. Es ergibt sich da der Zirkel, daß, wer sich in Liebe an die andern hingibt, für sie preisgibt, gerade darin sich selbst dient, sich in der Liebe der andern als deren Objekt „wiederfindet“, Mark. 8, 35 c. par., Joh. 12, 25. In der Tat ist das der Grundsinn der ἀγάπη, sich selbst zu übertragen. d) Im Lichte dieses Gedankens ist es zu verstehen, was das „natürliche“ Leben, die Welt, „sittlich“ bedeute. Nicht etwas Gleichgültiges, gar etwas, was eigentlich nicht sein sollte, sondern nur keinen Selbstzweck, vielmehr in jeder dem Menschen zugänglichen Form und in allen für des Menschen Fähigkeiten dem Dasein eingestifteten Möglichkeiten ein „Mittel“! Die Notwendigkeit gerade dieser Mittel ist für uns nicht zu ergründen, der „Gläubige“ nimmt sie hin als aus Gottes „Weisheit“ gestiftet. Dem Christen erscheint bei der Forderung der ἀγάπη in dem, was er von „Natur“, bzw. in der Geschichte (der „Kultur“), als seine oder der Menschheit Mitgift im Leben auf unserem Planeten vorfindet, nichts als überhaupt wertlos, alles als „irgendwie“ wertvoll. Die Situation, das wachsende persönliche Urteil über die „Gelegenheiten“ Liebe zu betätigen, schafft den „Beruf“ (läßt Gottes „Ruf“ in die Seele dringen), zeigt die „Pflicht“. Natürlich muß die Liebe von der Gesinnung getragen sein. Alle „Opfer“, die ohne den Willen zur Selbstlosigkeit, in diesem Sinne ohne „Herz“ gebracht würden, haben sittlich keinen Wert, 1. Kor. 13, 3. Anderseits kann jede „Form“ individueller und sozialer Beziehungen durch die Liebe geheiligt werden, den Boden darbieten, auf dem die „Selbstlosigkeit“, die Bereitschaft zur Aufopferung bis zur Hingabe des Lebens selbst zu bewähren ist. Gilt das auch in dem Sinne, daß

„für“ diesen „Boden“, seine Beschaffung, seine Sicherung Gut und Blut eingesetzt werden dürfe, „solle“? Dürfen wir Menschen auch einander für die Gestaltung, die Rettung desselben auffordern? Gar „erzwingen“ wollen, daß „jeder“, der auf ihm stehe, zu ihm als historisch gewordener Gemeinschaft „gehöre“, bereit sei, sich dafür zu „opfern“? Kann also das Sterben fürs Vaterland vom Staate zur Pflicht gemacht werden?

Die Antwort findet sich von der weiteren Frage aus, ob und wiefern die Vaterlandsliebe eine Form der höchsten Liebe unter den Menschen sei. Ist sie keine solche Form, so muß sie gegebenenfalls, d. h. wo es sich um eine höhere, eventuell die wirklich „höchste“, handelt, zurückgestellt werden; es würde sich da also eine sittliche Möglichkeit oder Pflicht zeigen, das Vaterland preiszugeben, es seinem „Schicksal“ zu überlassen. Ist die Liebe zu „den“ Menschen, der Menschheit, die zuhöchst gebotene Form der Liebe? Ich sage im Augenblick nicht Ja und nicht Nein dazu. Ich komme später eigens darauf zurück, hier setze ich es zunächst mal voraus. Anderseits: wenn der Patriotismus nur relativen Wert hat, auch bei voller Reinheit (nur in solcher Form darf er der Ethik gelten!) eine Grenze finden kann an der Liebe zur Menschheit, wann und wo tritt die Grenze zutage? In jedem Falle von Kollision? Die Pazifisten sind der Meinung! Ist das richtig? Ist der Krieg schlechthin wider das Sittengesetz, wider die Liebe? Oder ist der Kampf fürs Vaterland nicht vielleicht gar umgekehrt vorstellbar als ein Ausdruck recht verstandener Liebe zur Menschheit, als Rettung der rechten Art „des“ Menschentums? Es ist klar, daß es ein Ungedanke ist, jemand als Individuum zu „allen“ Menschen als Individuen, zu deren Summe als Menschheit, in Beziehung setzen zu wollen. So kommt es darauf an, ein Mittelglied zwischen dem „Einzelnen“ und „Allen“, dem Individuum als Privatperson und der Menschheit als Masse, oder Menge, festzustellen. Es bietet sich dar in der Idee eines „Ganzen“ und seiner Bestimmung oder eines gemeinsamen Ziels. Gibt es in diesem Sinne eine „Menschheit“ und gewinnen von da aus die Völker als Nationen, als „Eigenreiche“ eine Rechtfertigung oder aber eine letzte Ver-

urteilung? Man muß sich da, wie mir scheint, vorab daran halten, daß die Menschen von Hause aus, d. h. nach ihrer natürlichen Gegebenheit, wie sie in der Historie aus ihrem Vorstadium, der Prähistorie auftauchen, sich als Rudel- oder Herdenwesen darstellen. Schon die Scholastik kannte den Satz unus homo nullus homo. Unsere „Rasse" hat unter den animalischen Geschöpfen, nicht allein, wohl aber so, daß man bei ihr das „Warum" zu begreifen meint, das Charakteristikum, immer in Gemeinschaften gelebt zu haben. Was wir als spezifische Gaben „des" Menschen als solchen betrachten, ja schon das Auszeichnende so gut wie das „Schwache" an seiner körperlichen Organisation, weist als praktische Notwendigkeit hin auf ein dauerndes Zusammenleben, kann nur in solchem sich zu seinen besonderen Leistungsmöglichkeiten emporentwickeln. Und ihm entspricht auch die „Idee" der Liebe als der eigentlich „sittlichen". Man sage hier nicht etwa für „entspricht", als ob das alsbald darin mitläge: „entspringt". Die Liebe als ἀγάπη kann allenfalls abstrakt von jener Art der „Natur" des Menschen abgeleitet und vielleicht im Sinne einer „Empfehlung" (etwa in der Formulierung „einer für alle, alle für einen"!) gefordert werden, (wobei doch die Frage übrig bleibt, ob nicht der einzelne „sich", soweit es eben im Momente geht, salvieren möchte ohne Rücksicht auf das „Ganze", das er für sich eben gar nicht als förderlich erkenne). Die wirkliche Selbstlosigkeit, die schlechthinige praktische Ineinssetzung der eigenen Person mit „allen", mit dem „Ganzen", zu dem man „gehört", kommt nur zu Wege, kann es nur immer wieder im individuellen Entschluß und als Akt jener Freiheit, deren Betätigung von Fall zu Fall abgewartet werden muß, nie nach Art eines Naturgesetzes zu errechnen ist. Die ἀγάπη verträgt sich mit der Natur des Menschen, ist aber kein darin liegender, daraus sich „entwickelnder" Trieb. Sie ist in keinem Sinne Instinkt. Im Gegenteil begegnet sie als Forderung instinktiver Ablehnung. Denn ist sie nicht „notwendig" im Widerspruch mit den natürlichen Interessen, so doch auch keineswegs der „eigentliche", in der Geschichte schließlich einmal zur Klarheit gelangte Ausdruck dafür. Als solchen „Ausdruck" der Interessen der Menschheit,

aller Menschen, wird man die Kultur bezeichnen dürfen. Aber diese führt nicht an sich auf die ἀγάπη, sondern nur auf die technische Organisation der Individuen in Verbänden bewußter Art, solchen, die viribus unitis für ihren „Zweck" aufzukommen als ihre sicherste Aussicht erkennen. Die Gewöhnung mag neue, feinste Instinkte sozialer Art schaffen, auch die höchstformigen führen nie über die naturhaft (somatisch-psychisch) begründeten Interessen hinaus. Denn alle Menschenverbände, die rein elementar entstandenen, wie die historisch gewordenen, „bestehen" doch nur aus Individuen, und soweit wir Menschen uns kennen, ist das Eigeninteresse, ihm entsprechend die Selbstsucht, ein unausrottbares Stück unserer „Gegebenheit", auf welcher Stufe der „Kultur" immer wir uns treffen und beobachten mögen, der einzelne sich selbst oder die „andern". Das Recht ist die objektiv höchste Form oder „Ordnung" bewußt gewordener Gemeininteressen, der Rechtssinn die subjektiv feinste Form von „Instinkt" der Glieder eines zur Rechtsform entwickelten Verbandes. Der Rechtssinn verträgt sich mit voller Lieblosigkeit. Und jeder kennt den Satz summum jus summa injuria, will sagen: kein Rechtssatz, keine Rechtsgewohnheit kann die Liebe ersetzen oder wecken. Das „Volk" ist, soweit wir sehen, allenthalben bisher in der Geschichte die oberste Stufe naturhaft bedingter, kulturell ausgeformter Menschengemeinschaften. Das Volk fühlt oder weiß sich, seine Glieder erkennen sich (wenn an nichts anderem, dann an der Sprache), als zusammengehörig. Ohne diesen letzteren Begriff hier weiter zu beleuchten, darf ich Zustimmung zu dem Satze erwarten, daß Menschen, die zusammen „gehören", sich auch wechselseitig in „Anspruch" nehmen dürfen. Ein Volk drückt in seinem „Rechte" aus, was es von allen seinen Gliedern unbedingt fordere aus dem Gedanken heraus, daß es selbst das Ganze sei, an dem seine einzelnen Genossen eben als seine Glieder trotz aller individuellen Abwandlungen einen Gemeincharakter besäßen, einen Treffpunkt ihres „Wesens" und ihrer „Interessen", so daß sie auch zu wechselseitiger Unterstützung in möglichst für jede Situation, jedes neue „Bedürfnis" zum voraus geordneter Form berufen seien. Die in sich geschlossene, ihrer Art bewußte Gestalt eines Volkes als

Rechtsverband nennen wir Staat. Einen Staat, der seiner Grenzen bewußt ist und innerhalb dieser sowohl volle Freiheit besitzt, wie die Macht zur Wahrung seines „Rechts", nach innen und nach außen, nennen wir ein Reich. Es ist das Ideal des „Volks", daß es alle zu ihm „gehörigen" Individuen, nach Möglichkeit auch nur sie, in Rechtsform, also „staatlich", in sich befaßt, d. h. sich als Nation ungemischter, aber auch voller Art sein Reich bauen und behaupten kann.

Kommen wir hier wieder zum Gedanken des Vaterlandes, so läßt sich nunmehr folgendes sittlichermaßen vertreten, bzw. fordern. 1) Die einzelnen Völker, zumal in ihrer Vollausprägung als Nationen, stehen unverkennbar nebeneinander wie Individuen. Zumal jedes große alte Volk hat sein Eigengepräge historischer Art. Es ist ja letztlich nur ein Vergleich, wenn man sie als Individuen hinstellt. Dennoch ist der darin erreichte Gedanke wohl der bedeutendste, sittlich ernsthafteste, dem wir aufzuachten haben. Er schafft für das Volk, jeden einzelnen in ihm, die Erkenntnis, daß es in seiner Reife, als „Nation", als Inhaber eines Vaterlandes, eines Besitzes, den es wie die Familie ihr Vaterhaus, als ein anvertrautes Gut inne hat, eine Verantwortlichkeit vor sich selbst hat. Jede Nation muß sich vor Augen haben als die Vertreterin einer Vergangenheit und Zukunft, d. h. sie darf sich nie bequemem „Genusse" ihrer selbst, ihres Erbes überlassen, hat stets als „Treuhänder" einen Schatz, „sich selbst", zu wahren und den „Nachkommen" zu überliefern. Wie ich bei der Übersicht über die Entwicklung des „Patriotismus" und seiner ideellen Erfassung zeigte, S. 107 ff., ist es kein neuer, unerhörter Gedanke, daß jedes Volk sich einen spezifischen Geist und ihm gemäß einen spezifischen Beruf beimessen dürfe. Fichte hat diesen Gedanken lebhaft aufgegriffen. In der Vielfältigkeit und reichen Abgestuftheit der Eigenart der Völker trete die Gottheit selbst, wie im Spiegel, in Erscheinung; so habe „jedes" sein Recht auf Dasein, habe sich freilich bei sich selbst zu bescheiden, aber eben nie aufzugeben. Es war Fichtes Hoffnung für sein Volk, uns Deutsche, sein Glaube von ihm, daß es vor andern willig werde oder sei, die sittliche Höchstmission in der Menschheit (nämlich sich vorbild-

lich zu „bescheiden“) auf sich zu nehmen. Das hieß bei ihm nicht, daß Deutschland als Nation irgendetwas von „sich“ zu opfern, sondern umgekehrt unbedingt alles ihm wesenhaft Eigene, seine Freiheit in entschlossenster Tapferkeit zu behaupten habe. „Aufopferung“ ist für Fichte die Pflicht der Einzelnen, die zum „Volke“ gehören. Wer sich im rechten, sittlichen Sinn — also in rückhaltloser ἀγάπη (Fichte hat diesen konkreten Begriff noch nicht verwertet!) — seinem Vaterland zur Verfügung stellt, der erreicht darin seine persönliche sittliche Höhe, sein wahres „Leben“ im „Sterben“ [1]). 2) Es ist durchaus Ernst damit zu machen, daß es ein religiöser Gedanke ist, wonach jedes Volk eine Sonderart habe, die es nicht preisgeben dürfe. In der Tat haben wir unseren Gottesglauben gewiß auch dafür geltend zu machen, daß kein Volk von ungefähr, ohne Gott, ohne seinen Willen und seine „Fügung“, seinen Ort, seine Zeit in der Geschichte gefunden habe. So darf die Idee von den Sondergaben, dem spezifischen kulturellen Typus jedes reifen Volkes auch verwendet werden, um die Völker, die Nationen zu einem Wettbewerb um die eigentliche Meisterschaft in der Menschheit aufzurufen. Und wenn ein Volk von einem andern bedroht ist in der Entfaltung und Geltendmachung seiner spezifischen Gaben, desjenigen Besitzes, so äußerer wie innerer Art, ohne den es nicht mehr „es“ sein kann, so soll es sich im Gedanken an Gott für seine Freiheit und Selbstmächtigkeit wehren. Ist es „unterjocht“, gar versklavt, so darf es sich erheben. Das ist nicht „Empörung“, nicht Hochverrat, sondern Wahrung seiner „Mission“ unter den Völkern bzw. in der Geschichte, in der Menschheit; unsere „Befreiungskriege“ wider Frankreich in Napoleons Zeit dürfen wir mit sittlichem Hochgefühl betrachten. Wie der Einzelne seine „Ehre“ (ganz was anderes als nur die Einzahl zu dem Be-

---

1) Es ist ein kleines Problem für sich, was Fichtes Parteinahme für Machiavelli („Über M. als Schriftsteller“, 1807; wiedergedruckt von J. Hofmiller, Reklam Nr. 5928; 1917) bedeutet. Mir scheint, daß er die „Politik“ wie eine bloße Technik der äußern Selbstbehauptung einer Nation angesehen hat. Vgl. von ihm noch „Über den Begriff d. wahrhaften Kriegs“, 1815 (nach seinem Tode; neu herausgeg. 1914).

griffe der „Ehren"!) sich nicht darf rauben lassen, so auch die Nation nicht: der Gedanke der „nationalen Ehre" ist so heilig, wie der der Personehre 1). Wo es um seine Freiheit geht, ist ein Volk sittlich verpflichtet, den Kampf zu wagen — wenn's anders Hilfe nicht findet. Es ist dann in seinem letzten, tiefsten „Rechte", steht innerhalb der gottgewollten „Ordnung", wenn es seine Einzelglieder, seine Bürger in Anspruch nimmt, auffordert, „zwingt", ihr Leben für das Vaterland zu wagen. 3) Heißt das nun nicht aber doch der ἀγάπη als solcher eine Grenze setzen? Und in der soeben gegebenen Motivierung nicht der Sache nach die Kultur, gar einen Kulturkreis dem Reiche Gottes vorordnen? In der Tat stoßen wir hier auf das bleibende Schöpfungsgeheimnis innerhalb der Idee, daß die Welt ἐν Χριστῷ ihren Bestand (Sinn, Grund) habe. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß wir die Welt doch nur als Gegebenheit besitzen, sie von der Idee der ἀγάπη aus nicht zu konstruieren, sondern nur zu bewerten haben. Das will heißen, daß wir vielleicht auf bestimmtem Punkte bei unserem Deuten auf alles „Erklären" verzichten müssen, nicht aber darauf, unseren „Glauben" und die in ihm liegenden Behauptungen geltend zu machen. Wir begreifen, daß in unserer „Welt", wie sie nun einmal ist, Individuen und gerade auch Kollektivindividuen, „Organisationen", die einer Gruppe von Einzelnen das Gepräge eines naturhaft-kulturellen „Ganzen" geben, entstanden sind. Aber in dem „wie sie nun einmal ist" steckt das Geheimnis der Welt als „Schöpfung". Stoßen wir in der „Naturordnung"-bei bloß „äußerer" Betrachtung auf ein Letztes, ein Undurchdringliches, so wagt der Glaube die Behauptung, daß diese Ordnung noch etwas bedeute, das keine Wissenschaft ihr absehe und das doch von ihr gelte. Es ist Glaube, daß das Gottesreich keine Utopie ist. Aber im Glauben haben wir den Mut, so Recht wie Pflicht, wo wir das Vorhandene der Welt nicht mehr „auslegen" können, durch Einlegen, durch Herantragen eines Totalzweckgedankens, immer noch dem Willen das gleiche Ziel zu setzen. Umgesetzt in die

1) Vgl. meine Schrift „Ehren u. Ehre. Eine ethisch-soziale Untersuchg", 1909.

Frage, welche sittliche Aufgabe darin liege, sagen wir zunächst, daß selbstverständlich die ἀγάπη keine Grenze hat, und sodann, daß, wiederum „selbstverständlich", wir es Gott überlassen müssen, welchen Erfolg unser Eintreten für das Vaterland bis aufs äußerste, das wir bieten können, unser Leben, haben soll, ob die Nation, die für sich selbst, für ihren Bestand innerhalb ihrer Notwendigkeiten, bis hin zur Aufopferung ihrer letzten „Mannen", streitet, sieghaft werde. Eine Nation, die untergeht im heldenmütigen Kampfe um ihre Existenz, ist wert gelebt zu haben. Ist sie als solche der „Welt", dem Tode, verfallen, so leben doch die Personen, die sie gebildet und verteidigt haben, als solche, die ihr die ἀγάπη bewährt haben. 4) Wiefern aber gilt dabei der Gedanke, daß die ἀγάπη selbst keine Grenze in sich trage und auch darin nicht „gesetzt" bekomme, daß die Nation den Krieg für sich wage? Ich meine im Rückblick auf meine Analyse der Idee der ἀγάπη, daß es heiße diese mißdeuten, wenn man aus ihr entnehme, die Bereitwilligkeit zur Selbsthingabe gelte auch da für Pflicht, wo dem „andern" damit nur seine Selbstsucht gestärkt werde. Das sittliche Recht des Kriegs hat seine Grenze an einem Nationalismus der zum Hintergrunde Eroberungssucht hat, „Weltherrschaftswillen" eines Volkes (sogenannten Imperialismus — auch „Republiken" können ihm verfallen), bloßes Ehrbedürfnis (Ruhmsucht, „Chauvinismus"), nicht minder da, wo es um Interessen etwa nur eines Einzelnen oder gewisser Gruppen geht, um „dynastische" Begehrlichkeit, geschäftliche Ausdehnung und Ausbeutung (den „Kapitalismus"), gar um Ableitung der Achtsamkeit des Volks von dem Mißbrauche, den „regierende" Schichten mit ihm getrieben haben. Nationalsinn, der der ἀγάπη widerspricht, ist unsittlich. Nur daß man den Fehler in dem Verständnis der Liebe beachte, der da lauert! Liebe ist nicht einfach Nachgiebigkeit, „Gewährenlassen" des andern, wie immer er sei. Sie hat Mitverantwortung für den „andern"! Ist es der letzte Sinn der ἀγάπη, den „andern" gerade für sich selbst zu gewinnen, ihn mit ihrem Geiste zu erfüllen, in jedem die Selbstsucht zu überwinden, so hat der Krieg ein Recht gerade von ihr aus, der der „andern" Nation zur Mahnung wird, sich

nicht in *Selbstsucht* zu verfangen, zu verhärten, wohl gar zu *verherrlichen*. Ein Krieg, der *ehrlich nichts* ist als *Notwehr einer Nation, dient der* ἀγάπῃ.

Daß ein Krieg immer ein Jammer ist, der zugleich voller Ungerechtigkeiten, „Lieblosigkeiten" im einzelnen, auch auf seiten der Nation ist, die sich *verpflichtet* gewußt, ihn auf sich zu nehmen, ist eine Sache für sich; wir kennen in der Geschichte nichts, was Menschen *schlechthin* selbstlos getan, wo gar *Völker* ihre gute Sache nicht auch verunehrt hätten. Wir wollen „Christen" sein und vermögen es doch nicht als „Christusse" zu handeln. Wem es mit dem christlichen Ethos ernst ist, der wird deshalb im konkreten Falle zur *Friedfertigkeit*, Nachgiebigkeit, auch Opferwilligkeit in allem „Unwesentlichen" raten, so lange und so weit es geht. Doch heißt das nicht, daß nur eine im juristischen Sinne „angegriffene" Nation in „Notwehr" handele, indem sie sich verteidige. Ich habe das in meiner Schrift „Das sittliche Recht des Kriegs", 1906 näher ausgeführt. Wer den Mörder lauern sieht und nicht zu entkommen weiß, darf ihm *zuvorkommen*, „darf" der *drohenden* Gewalt so entgegentreten, daß sie nicht zur Tat wird, d. h. den „zielenden" Mörder selbst erschießen. Es heißt nicht wider Gott handeln, sondern für ihn, wenn man die Bosheit sich nicht vollenden läßt [1]). Es gehörte für mich zu den peinlichen Erlebnissen 1914, daß die Rede aufkam, jetzt sei die Moral der Bergpredigt suspendiert, sie müsse sich „ein Moratorium" gefallen lassen. Natürlich galt sie im Kriege wie überall. In jener Rede äußerte sich Frivolität oder beklommenes Gewissen angesichts der *Kriegserklärung* von unserer Seite. Ob unsere Staatsmänner sie wirklich just in jenem Augenblicke wagen „mußten", weiß ich nicht. Daß *sie* nicht frivol gewesen, steht mir fest, sie *glaubten zu müssen*, um das „Vaterland" zu retten. Daß Gott wider uns den Krieg entschieden hat, bedeutet nicht, daß wir für „die" *Schuld* des Kriegs von ihm haftbar gemacht würden. Jedenfalls durfte der *einzelne Soldat* mit reinem Gewissen „Gehorsam" leisten, sein Leben „fürs Vaterland", das ihn „rief", einsetzen. Es führt hier zu weit, auf die Worte der Bergpredigt einzugehen, die vom μὴ ἀντιστῆναι τῷ

---

1) Für das Gegenteil darf nicht einfach auf Christus exemplifiziert werden: *sein* „Beispiel" gilt denen, die wie er für *Gott* und *seine* unmittelbare Forderung an sie sich „opfern" müssen. — Man hat im letzten Kriege den Tod fürs Vaterland besonders gern unter den spezifischen Begriff des stellvertretenden Opfers gerückt: was jeder Volksgenosse auf sich zu nehmen an seinem Teile als Pflicht mitempfinden solle, leiste „für ihn" der „Soldat". Ich meine nur, der Soldat selbst habe gutgetan, sich nicht so zu glorifizieren, wir anderen konnten ihn so *über* uns stellen. Es fragt sich bloß, ob *wir* ihn zum Opfer für uns *durften werden lassen*.

πονηρῷ handeln. Vgl. dazu meine Abhandlung „Über Feindesliebe im Sinne des Christentums". So wie diese Worte lauten, gelten sie dem Einzelnen in seiner individuellen Sphäre. Sie wollen letztlich verstanden werden aus der Idee der *ἀγάπη*, gewinnen dadurch erst ihr Licht. Und es wohnt ihnen ein pädagogisches (psychologisches) Moment mit inne, das es verwehrt, aus ihnen schablonenhafte Vorschriften, „gesetzliche" Forderungen jedem gegenüber zu machen. Ein schweres Problem, das noch kaum angefaßt ist, ergibt sich, wenn man der Politik, die doch in der Tat eine Technik ist, gedenkt. Ich lehne es ab, daß es unerlaubt sei, von „christlicher" Politik zu reden, wie es Unsinn sei von „christlicher" Chemie zu sprechen. Aber es handelt sich dabei um „Mengen"-ethik einerseits, „Führer"(Beamten)ethik anderseits. Der bloße „Bürger", der die Politik nicht „macht", muß „unsittliche Politik" seiner Staatsmänner (Fürsten, Parlamentarier, Parteien) seinerseits unter Umständen in „Gehorsam", um des gefährdeten Vaterlandes willen, seiner nun eingetretenen Not wegen, mit durchführen helfen [1]). Natürlich kann es Fälle geben, wo jemand selbst dem Vaterlande sich versagen muß. Wäre Gewähr vorhanden, daß nicht Selbstsucht, Feigheit, Sentimentalität, Urteilslosigkeit, Rechthaberei sich drapiere als Gewissensnot, so möchte man es „frei"geben, wer das Vaterland verteidigen „wolle". Es gehört zu den unsittlichen Momenten des sogenannten Friedens von Versailles, daß wir keine Militärpflicht, keine „allgemeine Wehrpflicht" mehr kennen sollen.

1) Wie dürftig unsere Ethik noch ist, erkennt man vielfach an der Lehre vom Staate. Der Theologe darf sich bei der Durchdenkung seiner Gestaltungsmöglichkeiten nicht einfach entlasten mit Hinweis auf die Juristen und Philosophen. Recht lehrreich ist R. Kjellen, D. Staat als Lebensform, [2]1917; M. Wundt, Staatsphilosophie, 1923. Es kommt vorab darauf an, das Verhältnis von Masse (Menge) und Individuum, in scharfer Erfassung der psychologischen Momente zu durchdenken. Vgl. G. Le Bon, D. Psychol. d. Massen, deutsch v. R. Eisler, [2]1912; ders., Psycholog. Grundgesetze i. d. Völkerentwicklung, deutsch v. A. Seiffhart, 1922; K. Baschwitz, Der Massenwahn, o. J. (1923). Mannigfach anders orientiert daneben G. Simmel, Soziologie. Untersuchungen über d. Formen der Vergesellschaftg., 1902; F. Tönnies, Gemeinsch. u. Gesellschaft [2]1912. Die „Vielen, allzu vielen" (das „Milieu") sind auch für die „Großen" eigene Lebensfaktoren, zur Belastung (und dadurch zur Entschuldung: niemand von uns „kann" schlechthin für sich einstehen: sein Gutes und Böses gehört nicht „nur" ihm!). Gedankenreich und dennoch wenig förderlich (zu „spekulativ") ist P. Tillich, Masse und Geist. Studien zur Philosophie der Masse (in „Volk und Geist", Schriften des Volksbildungsarchivs, herausgeg. von K. v. Erdberg, 1. Heft, 1922. Sehr wertvoll: Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft, 1919. — Ein Spezialproblem für sich ist die Politik. M. Rade hat mindestens ein richtiges Thema ergriffen mit dem Vortrag über „Unsere Pflicht zur Politik", 1913. Wir Theologen sind zu einseitig auf „kirchenpolitische" Fragen eingestellt gewesen.

Ich verzichte mit Bewußtsein auf allen Preis des Sterbens für das Vaterland in Begeisterung. Ganz überwiegend hat sich die Liebe zum Vaterland in dieser Form geäußert. Jeden von uns hat es ergriffen, mit welcher stürmischen Freudigkeit 1914 unser Heer hinauszog. Aber es handelt sich in der Ethik nicht um ἔρως, sondern um ἀγάπη, um jenen nur, soweit er mit letzterer im Bund sein kann und soll. Wo das in Hinsicht des Vaterlandes der Fall ist, tritt der schlichte, einfache Gedanke der Pflicht heraus [1]). Ich meine, es müsse im Kriege für den Soldaten der friedevollste Gedanke gewesen sein, in stillem Gehorsam sein Leben zu wagen. So mochte jeden es glücklich und im edelsten Sinne „stolz" machen, für das Vaterland sterben zu dürfen. Lange hatten wir ja auch den Eindruck, als ob jedem der Tapferen Hölderlins Ode „Der Tod fürs Vaterland" auf der Lippe liege mit seinem gewaltigen Schlusse, wo der Dichter sich selbst mit vielen als Gefallenen sieht ankommen bei den „Helden aus alter Zeit":

Lebe droben, o Vaterland,
Und zähle nicht die Toten! Dir ist,
Liebes! nicht einer zu viel gefallen.

Sicher braucht und soll der Begeisterung bei rechtem Tun nie gewehrt werden. Aber sie nimmt leicht den Charakter eines geistigen Rausches an. Jesus Christus zeigt sich nie begeistert! Wohl hochgemut, in der Stiftung des Abendmahles zum Gedächtnis seines Todes. Im übrigen war er ergeben, fest, „willig". So auch er-

1) Man wird mich nicht mißverstehen, als ob ich die „Begeisterung" im Kriege an sich nicht billigte. Eher gilt mir die Begeisterung „für" den Krieg als zweifelhaft, da sie dessen verdächtig ist („war", bei Berufsoffizieren!) zu wesentlichem Teil verschleierte Ruhmsucht zu sein oder Rauflust und Verlangen nach „Avancement". Selbstverständlich kommt beim einzelnen für sittliches Urteil (zumal auch für sittliche Selbstprüfung) das letzte „eigentliche" Motiv in Betracht. Aber das berührt nicht das Recht des ἔρως (oder der φιλία) dem Vaterlande gegenüber. Wer ein „herrliches" Vaterland sein eigen nennt, wer einem historisch-großen, kulturell hochstehenden, von Natur tüchtigen, reichen, mit Gaben des Geistes und des Gemüts gesegneten Volke angehört, darf wahrlich Liebe zu ihm im Sinne der inneren „Lust", selbst überschwengliche Freude an ihm als seiner „Nation" hegen, darf es als eine Aufgabe, Pflicht erkennen, der Jugend Begeisterung für es erwecken. Es ist freierer ἔρως, der dem Volke gilt, als der „nur" der Familie gilt! Wenn Hoffmann v. Fallersleben vom Vaterlande dichtet: „Wie könnt' ich dein vergessen! Ich weiß, was du mir bist", und dann „hell singt und laut ruft", das Vaterland sei ihm die „Braut", so darf niemand lächeln, oder es abwehren wollen, daß er im Überschwang des Gefühls fortfährt: „Ich will für dich im Kampfe stehn und, sollt es sein, mit dir vergehn" oder schließlich: „Ich suche nichts, als dich allein, als deiner Liebe wert zu sein". Echte Gefühlswerte sind stets heilig! Es bleibt dennoch dabei, daß nicht der ἔρως, sondern nur die ἀγάπη „ewige" Geltung hat, allein letztere ist sicher, daß sie „οὐδέποτε πίπτει", 1. Kor. 13, 8.

scheint Sokrates. Aber das ist gegebenfalls, d. h. wo einen Soldaten angesichts der Schlacht der Zweifel anwandelt, ob er recht tue, indem er sein Leben wage, ausdrücklich geltend zu machen, was Schiller die Jungfrau von Orleans (2. Aufzug, 10. Auftritt, zu Burgund) sagen läßt:

> Was ist unschuldig, heilig, menschlich gut,
> Wenn es der Kampf nicht ist ums Vaterland?!

Ich setze immer den Fall, daß einer versteht, er setzt wirklich für das Vaterland sein „Letztes" ein, und aus „notwendiger" Veranlassung. Es muß unsäglich schwer gewesen sein, ehedem im sogenannten Kabinettskrieg dem „Kriegsherrn" den „Treueid" zu halten. Aber da handelte es sich ja auch um — Söldner! Die allgemeine Dienstpflicht war auch dem „Politiker" ein sittlicher Schutz vor sich selbst, vor Leichtfertigkeit in der „Heraufbeschwörung" eines Krieges!

Es ist eine Frage für sich, ob dem Vaterlande als Staat, Reich, ἀγάπη zugewendet werden „könne" in gleicher Art wie einem Personwesen. Denn es ist als solches nur eine Sache („Land") oder Ordnung („Rechts"verband). Ist also ἀγάπη in bezug auf es nicht eine unklare Idee? Werden wir uns nicht an dem Gedanken der Treue, πίστις, ihm gegenüber genügen müssen? Für die Spezialfrage des Sterbens für es ist das schließlich nicht wichtig. Denn „Treue" (Zuverlässigkeit, Ergebenheit, Anhänglichkeit) gehört zur ἀγάπη. Dennoch sei die Frage mitberührt! Wir personifizieren uns ja gerade das Vaterland immer wieder. Aber ist das nicht eben zu harmlos, gedankenlos, „poetisch"? Um eine Antwort zu gewinnen, müßte ich den Gedanken der Person analysieren können, wie den der Liebe. Ein Hauptmoment ist der „Wille", er aber nur unter der Idee der Freiheit. Und ferner das „Gemüt" (Herz). Ich bin natürlich nicht in der Lage, hier dem allen nachzugehen [1]). Das letzte Rätsel ist das der Masse. Gibt es einen „Gesamtwillen"? Gar ein Gesamtgemüt? Wir reden von „öffentlicher Meinung", „öffentlichem Gewissen". Und wir rühmen, verehren, lieben den Staatsmann, den „Führer" des Volks, der uns erscheint wie das Symbol, die „Verkörperung" gerade der Gemeinempfindung (wir sagen unter Umständen: des „Ahnens"!) des Volks, gar „seines" Ideals. Der „Repräsentant" des Staats (der Fürst, Minister, jeder „Beamte") ist letztlich der „Treuhänder" des Volks, aber wieweit heißt das „Diener" und wieweit „Vormund"? Bei Volksleiden-

1) Das Wesen der „Person" ist von der Rechtsphilosophie unter dem Ausdruck „juristische Person" mannigfach verhandelt. Da tritt neben der „Stiftung" gerade auch das Problem der „Einheit" einer „Vielheit" von Einzelpersonen („Gesellschaften") hervor. Zu unterscheiden ist das psychologische und das ethische Moment!

schaften?! Sofort kommt wieder die Frage nach der Verantwortbarkeit des Kriegs. Wer ist der sittliche Träger derselben? Die Menge, „der“ Führer, das „öffentliche Gewissen“? Merkwürdig gern, unwillkürlich, setzen wir den Führer als „öffentlichen“ und „privaten“ Charakter sich gleich, in beiderlei Weise als ein „Ideal“. (Machiavelli ist der erste, der da bewußt theoretisch unterschied!) So Bismarck, Friedrich den Großen, den alten Kaiser Wilhelm. Was liegt darin? Aber bei dem allen erhebt sich immer wieder die Frage, was *ἔρως* oder *φιλία* und was *ἀγάπη* sei, ihnen gegenüber sein könne, „solle“. Der Staat, das „Reich“ ist und bleibt Organisation. Unter welchem höchsten, unveräußerlichen, unveränderlichen Gedanken? Möglich, daß wir noch sehr umlernen müssen (vgl. M. J. Bonn, „Die Auflösung des modernen Staats“, Europ. Bücherei Bd. IV, 1921). Ein, wenn nicht das Hauptmoment, war uns bisher (neben der Freiheit, letztlich als ihr Garant) die Macht. Man braucht „Macht“ nicht sofort als „Gewalt“ zu deuten. Die patria potestas ist Liebesmacht. Freilich zur Not auch Liebesgewalt. Gott übt selbst solche Gewalt. Der potestas entspricht die vis (vires); erst die violentia ist feindliche Gewalt, „Brutalität“. „Gewalt“ braucht nicht Brutalität zu sein. Selbst im Kriege nicht. Eine Schrift von M. Rade hat den Titel „Die Macht der Ohnmacht“ (1923). In der Paradoxie des Ausdrucks steckt noch ein Problem der Ethik, auch der Staatsethik. Jedoch keineswegs rundum eine Verurteilung des Kriegs.

Sehr beachtenswert ist bei christlicher Durchdenkung des „Volks“-problems, des Wertes des Fortbestandes der „Nation“, des Reichs, auch das religiöse Moment. Außer bei Lagarde habe ich nie den Gedanken getroffen, daß das Volkstum „im Himmel“ sich fortsetze. Von der Familie, der Liebe ihrer nicht „bloß“ in *ἔρως*, sondern in echter *ἀγάπη* verbundenen Glieder, von der Freundschaft, meinen wir denken, hoffen zu dürfen, daß sie die Zeitlichkeit überdauern. So auch von der Volkszusammengehörigkeit, der Verbundenheit gar in der „Rasse“?! — Jesus erwartet, daß wo „er“ sei, auch diejenigen sein werden, die Gott „ihm gegeben“ habe, Joh. 17, 24. Wie weit reicht solcher Gedanke?

2.

Was ich bisher ausgeführt habe, ist nicht eine Apologie „des“ Kriegs [1]). Es geht mir nur darum, der gedankenlosen Rede ent-

1) Der radikalste, philosophische Verfechter des Kriegs war wohl Hegel, der in dem Aufsatze „Über die wissensch. Behandlungsarten d. Naturrechts“, 1803 u. in d. „Phänomenologie d. Geistes“, 1806 fordert, daß „die Regierung

gegenzutreten, daß jeder Krieg, der Krieg „an sich“, nach christlichem Maßstab ein Unrecht sei, daß die Liebe ihn schlechtweg verbiete. Natürlich gilt letzteres bei gegenseitiger Liebe. Wo sie waltet, wird auch bei schwerster Interessen-, ja selbst bei Gewissenskollision ein Ausweg, wenn nicht Ausgleich sich finden lassen, ohne daß Gewalt geübt wird. Man weiß da, daß man eine Entscheidung oft noch „vertagen“ kann und ist auf beiden Seiten willig,

für Kriege sorgt“. Ohne Krieg würde der Geist verfliegen. (Theob. Ziegler, Hegels Anschauung vom Krieg, 1912; auch in „Menschen u. Probleme“ 1914, S. 196ff.). In der Kriegszeit schwoll die Spezialliteratur über den Krieg so an, daß ich unmöglich ihr vollständig nachgehen konnte. Vieles war sehr ephemer. Noch jetzt beachtlich scheinen mir aber folgende Schriften: H. Gomperz, Philosophie des Kriegs, 1915 (sie ist die lehrreichste in dem Sinne, daß sie die Geschichte der Ideen über den Krieg vorführt; eine Spezialstudie ähnlicher Art bot H. Scholz, „Der Idealismus als Träger d. Kriegsgedankens“, 1915: sie gehörte zusammen mit zwei andern, „Der Krieg u. das Christentum“ und „Politik u. Moral“, alle mit Merkmalen von Eilfertigkeit); M. Scheler, Der Genius des Kriegs u. der gegenwärtige Krieg, 1915 (anregend und geistvoll, aber höchst impressionistisch. Sch. möchte den Gedanken der „Gerechtigkeit“ eines Kriegs dem Streite um seine letzten Anlässe im Grunde ganz entrücken, jeden großen Krieg wesentlich verstehen von den treibenden Entwicklungskräften einer Geschichtsperiode aus: das gilt keinesfalls unbedingt; ich begreife gewiß Schillers Eindruck vom Krieg als dem „Beweger der Weltgeschichte“ (Braut von Messina), der morschgewordene Staaten beseitigt oder zwingt sich zu erneuern, aber ich halte doch nicht viel von einer „Metaphysik des Kriegs“, wie Scheler (auf Schillers und Hegels Spur) sie bietet, mit Gottes Augen können wir nun einmal nicht sehen. Schön ist Schelers Schilderung der Geschichte als eines „Bergwassers“, das sich Bahn und Bett nur im „Dahinspringen“ [im „Kampfe“ mit Hindernissen] bildet. Aber eine „Notwendigkeit“ [letzter Art] gibt es darum doch nicht für den Krieg, wir dürfen unser Verantwortungsgefühl für ihn nicht einschläfern; der Krieg ist auch noch was anderes als das „examen rigorosum der Staaten“ (wie Treitschke sich mal ausdrückt). Zur Psychologie der Vaterlandsliebe mag man vergleichen Schelers „Phänomenologie u. Theorie d. Sympathiegefühle“, 1913, S. 69ff., wo doch Vaterland und Heimat nicht ausreichend unterschieden wird. Ferner nenne ich H. Finke, Der Gedanke des gerechten und heiligen Kriegs in der Gegenwart u. Vergangenheit, 1915; O. Külpe, Die Ethik u. der Krieg, 1915; W. Jerusalem, Der Krieg im Lichte d. Gesellschaftslehre, 1915 (widmet dem Gedanken der „Staatenwürde“ Aufmerksamkeit, S. 85ff., wobei ich ihm zur Seite trete; unser Streit wider die Schuldlüge des Versailler „Friedens“ gehört hierher).

sich noch zu „ertragen", wo man sich nicht zu „vertragen" weiß. Man hofft da auf wachsende Klarheit des „Urteils" des „Gegners". Zu betonen ist, daß Gegnerschaft was anderes, keinesfalls notwendig dasselbe ist wie Feindschaft. Gegnerschaft kann Ausdruck der „gleichen" Liebe sein, z. B. der gleichen Wahrheitsliebe, auch der gleichen Rechtsgesinnung. Sie kann entspringen aus einer vorerst, ja vielleicht nie zu überwindenden Unterschiedlichkeit des Urteils, des Temperaments u. a.

Ich komme hier notwendigerweise auf die sogenannte Friedensbewegung. Ihr Sympathie zuzuwenden und sich der Hoffnung zu erschließen, daß sie früher oder später zu Erfolgen gelange, die vielleicht allen Kriegen ein Ende machen, oder doch viele „verhüten", bzw. wenn das nicht mehr tunlich, ihnen ein rasches, „befriedigendes", das Völkerleben sittlich förderndes Ende zu bereiten helfen, vermag auch der, welcher, wie ich, dem „Pazifismus", wie dieser sich zur Zeit gebärdet, ablehnend gegenübersteht. Die Parole kann sittlichermaßen nicht sein: „Internationalismus" als Tod des Nationalismus, sondern nur als Wahrung desselben in Überhöhung seiner unveräußerlichen Belange zu sittlicher Abklärung in Selbstbescheidung jeder Nation und wechselseitiger Förderung aller bei ihren berechtigten Interessen, den „wahren" Aufgaben der einzelnen. Ich las H. Kutters „Reden an die deutsche Nation", 1916. Sie sind ein mächtiger Aufruf zur Liebe, auch und gerade der Völker zueinander. Kutter ist das eigentliche Haupt der „Religiös-Sozialen" in der Schweiz, voll glühenden Glaubens an die Sozialdemokratie und ihr Ideal. Es ergreift, wie er — ein anderer Fichte, nicht geringer als der alte! — zu uns Deutschen redet, unsere Art, unsere Fähigkeit zu „verstehen" und zu „lieben", unser Staatswesen, selbst unseren soldatischen Geist in Einem preist und mahnt. Ach daß er unser Volk richtig beurteilt hätte! Er meint uns, zumal auch unser Proletariat, nur aufrufen zu brauchen, wie er sein Buch schließt (S. 226): „Deutsches Volk! Sei du der Pförtner und reiß der Welt die Türe auf — zum Leben". Von unserem Siege erhofft er das Größte, Herrlichste für die Menschheit, die „Völker". Daß es ein Schweizer ist, der so zu uns über uns

redet, wie er, bewegt, ja erschüttert jedes warme deutsche Gemüt. Von Pazifismus ist in dem Buche keine Rede, auch nicht von den konkreten Bestrebungen der „Friedensbewegung". Aber siegten Gedanken, wie er sie (in nur allzu „begeisterter", nicht ebenmäßig lehrhaft geklärter, oder entwickelter Art) vorträgt, so gäbe es keine Kriege mehr, brauchte, „könnte" es keine mehr geben. Kutter hat begriffen, daß unser Krieg eine sittliche Notwendigkeit für uns war, eine wirkliche Notwehr, nicht „Imperialismus"! Ich denke, er hofft auch jetzt für uns, daß wir vielleicht gerade als die Unterlegenen, als die Sterbenden „leben", und den rechten Sieg rechten Volkstums in der Welt „erstreiten", im Geiste erstritten haben. Der „Pazifismus" — welch eine Unform für einen, der Latein versteht, ist das Wort! — leidet bisher an seiner wirren Sentimentalität einerseits, seiner vollen Lieblosigkeit (Unbilligkeit) gegen Deutschland anderseits. Nur die Quäker nehme ich aus. Aber nicht Menschen dürfen uns und unser Volkstum, unser Reich, dem Imperialismus anderer Völker preisgeben, uns zu einem Opfer an ihn machen. Der das darf, ist nur Gott. Ich glaube nicht, daß es die rechte Formel für seine Entscheidung wider uns ist, er habe uns als die minderwertigen „geopfert" — gar zur Verherrlichung unserer Feinde.

Es ist eine sehr alte Geistesströmung, Sehnsucht, die sich heute Pazifismus nennt. Der Name ist neu — wer ihn aufgebracht hat, weiß ich nicht — die Sache alt, schon vorchristlich [1]).

1) Zusammenfassende geschichtliche Darstellungen: A. H. Fried, Handbuch der Friedensbewegung, 2 Bde, ²1911 u. 1913, s. II, S. 1—262 (weniger eine Darstellung der Entwicklung der Ideen als der praktischen Strebungen und Maßnahmen). W. Schücking, Die Organisation der Welt (in „Staatsrechtl. Abhandlungen", Festgabe f. P. Laband, 1908, I, S. 533 bis 614; im wesentlichen nicht etwa systematisch, sondern historisch, aber gerade die „Idee" behandelnd; erschreckt hat mich einigermaßen die Bezugnahme auf die 22 Bücher [libri!] Augustins de civitate Dei als auf eine „Abhandlung" [sic! S. 549, immerhin nur in einer Anmerkung]); S. Melamed, Theorie, Ursprung u. Geschichte der Friedensidee, 1909 (mir neuerdings nicht mehr zur Hand gewesen); am wertvollsten: H. Prutz, Die Friedensidee. Ihr Ursprung, anfänglicher Sinn und allmählicher Wandel, 1917 (reicht bis Kant) und H. Grauert, Zur Geschichte des Weltfriedens, des Völkerrechtes u. der Idee einer Liga der Nationen (in „Histor. Jahrbuch", Görresgesellsch., herausgeg.

Das „Weltreich" Alexanders des Großen, das nicht nur ein Imperium einer Herrschernation sein wollte, wie das Perserreich (so großartig es schon einheitlich ausgestaltet war), ist der Hintergrund für die von der Stoa philosophisch-theoretisch entwickelten Ideen über die Gleichwertigkeit aller Menschen und einen möglichen Kosmopolitismus organisatorischer Art, ein staatsmäßiges Ganzes der Menschheit. Seither erhöhte sich die οἰκουμένη zu einem Ideal, dem der Kulturgemeinschaft in „bürgerlicher" Verbundenheit und allbefassender Gesetzesherrschaft [1]). Für Cicero galt „universus hic mundus" als „una civitas communis Deorum atque hominum". Virgil schwang sich auf (in der immer wieder verhandelten vierten Ekloge) zu der Weissagung eines kommenden Heilands und nahen goldenen Zeitalters. Epiktet ergriff gar den Gedanken einer „Verbrüderung" aller Menschen. Das Kaisertum des Augustus brachte ja als erstes eine Periode (von vierzehn Jahren) wirklichen vollen „Weltfriedens". Das römische Imperium wurde den Völkern vorgeführt als die Erfüllung der Träume der Menschheit seit alters. Die „pax romana" galt dann den Christen als Vorspiel und Bild der „pax christiana". Die Erneuerung des imperium romanum durch Karl den Großen stand mit unter dem Zeichen von universalen Friedenshoffnungen, und das frühere Mittelalter ist voll von solchen im Blicke auf die Idee dieses Reiches als des Weltreichs der „Christenheit". Die Kreuzzüge hatten darin immer wieder einen idealen Impuls. Grauert glaubt gezeigt zu haben, daß Leo III. bei der Übertragung der Kaiserkrone auf Karl am Weihnachtstage 800 direkt geleitet gewesen sei von der Erinnerung an den Serm. XXXII seines großen Vorgängers

von E. König, 39. Bd., 1./2. Heft, S. 115—243), 1919 (führt bis auf Woodrow Wilson). In „Das sittl. Recht d. Kriegs", 1906, und „Vaterlandsliebe u. Weltbürgertum", Stud. u. Krit. 1914, berührte ich manches aus der Literatur der letzten Zeit, das immerhin Interesse hat, wenn auch die Großübersicht daran vorübergehen mag. Das Werk von F. Meinecke, Weltbürgertum u. Nationalstaat, führt anschaulich die Gedanken vor, die speziell bei uns, zu Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts miteinander rangen.

1) Vgl. J. Kaerst, Die antike Idee d. Oekumene in ihrer polit. und kulturellen Bedeutung, 1903.

Leo I. und dessen Verkündigung des Weltprinzipats der Apostel Petrus und Paulus, der, was „bellicus labor" dem alten Rom unterworfen habe, dem neuen, als einer gens sacra und civitas sacerdotalis in „Christenfrieden" untertänig machen würde. Was immer Leo der Große gedacht hat, sein geringerer Nachfolger faßte es politisch: es entstand das heilige römische Reich (deutscher Nation) [1]. Unter den Kaisern war Heinrich III. wohl der tiefsinnigste, frommste Träger dieser Idee vom Deutschen Imperium als von Gottes wegen einem Reiche des Friedens, das geschaffen werden solle von allgemeinem Vergebungswillen der Fürsten untereinander. Er war voll von den kluniazensischen großen Reformforderungeu. Die politischen Verhältnisse wurden nur dem deutschen „Weltimperium", gar in schwärmerisch „idealer" Auffassung eines solchen immer ungünstiger. Zwar Dante war ihm noch ein überzeugter, starker Herold [2].

---

1) Beiseite lasse ich die Idee der päpstlichen Weltherrschaft. Vgl. die überaus inhaltvollen Leipziger Programme von A. Hauck, das schon S. 177 Anm. genannte, besonders interessante von 1904, und als Fortsetzung das von 1910: „Deutschland u. d. päpstl. Weltherrschaft". Hauck bemerkt, der Gedanke dieser Weltherrschaft habe nicht im Streben nach politischer Gewalt gewurzelt, sondern er „entsprang aus der Absicht, die Freiheit der Kirche zu sichern". Diese Freiheit sei „nur gewahrt erschienen, wenn das Nebeneinander der geistlichen und der weltlichen Gewalt zu einem Über- und Untereinander umgestaltet wurde". Aber dann sei im Verlauf der „ursprüngliche Zweck des Gedankens vergessen worden". So sei zuletzt die Vollgewalt wie im Geistlichen so im Weltlichen für den Papst beansprucht worden. Die päpstliche Vollgewalt galt dann als die „Gottesherrschaft". Die Friedensidee hat in der diesbezüglichen päpstlichen Politik eine auffallend geringe Rolle gespielt.

2) Vgl. über ihn speziell Grauert, Dante u. die Idee des Weltfriedens, Münchener Akademierede, 1909. Eigenartig und vielseitig beachtlich sind K. Burdachs Forschungen (in „Walther von d. Vogelweide", 1. Bd., 1900, 2. „Untersuchung", S. 135—270) über die staatsrechtlichen Ideen und Ansprüche der großen Hohenstaufenkaiser, speziell die Rede der damaligen „Reichskanzlei" von allen Fürsten Europas als bloßen reguli oder reges provinciales neben oder „unter" dem Kaiser in seiner universalen Stellung, S. 171 ff. Im Kreise Rainalds von Dassel, des großen Kanzlers Friedrichs I. Barbarossa sei die „Theorie" entwickelt worden, daß das „römische Kaisertum deutscher Nation" im Vollsinn — auch über Byzanz! — das Imperium sei, der Papst als solcher solle, dürfe, wie jeder Bischof, nur in seiner „Pro-

Aber Frankreich wurde ihm ein bewußter, lebhafter Gegner, zumal in der Zeit Philipps IV. des Schönen (1285—1315). Man hat neuerdings dem Entstehen und der zähen Emporsteigerung des französischen Imperialismus, der sich immer speziell gegen Deutschland richtete und territoriale Ausdehnung des eigenen Gebietes erstrebte (nach der Stauferzeit ist der deutsche Kaiser als solcher ja höchstens in Deutschland selber, im Trachten nach Steigerung der „Hausmacht", auf territoriale Erwerbe bedacht), seine Aufmerksamkeit zugewendet [1]). Schücking meint, gerade in Frankreich sei doch zuerst ein Verfechter neuzeitlicher „völkerrechtlicher" Ideen, gar der Sicherung des allgemeinen Friedens durch einen „Schiedsgerichtshof", um 1300 entstanden. Der Literat, an den er denkt, Pierre Dubois (Petrus de Bosco, † c. 1325), ist in Wirklichkeit nur darauf bedacht gewesen, Frankreichs König, wenn nicht zum „Kaiser" zu erheben, so doch als „Senator von Rom" an die Spitze der christlichen Staaten zu bringen, den deutschen Kaiser möglichst einflußlos zu machen, Frankreich die Herrschaft über alle Länder am Mittelmeer zu sichern, ihm das „heilige Land" (als das eigentliche, wahre Kronland der „Christenheit") zu verschaffen, welches durch einen neuen Kreuzzug wiederzuerobern sei [2]). Gerade Frankreich hatte dann fast ein

---

vinz" (der Stadt Rom) gelten. Die „Heiligkeit" des „römischen" Imperiums sei dabei auf den direkten Gotteswillen, dem schon das „alte" Imperium entsprungen, zurückgeführt worden. Heinrich VI., der „größte" Hohenstaufe, habe ganz nach dieser Theorie gehandelt. Aber Innocenz III. erhob ja dann vielmehr real das Papsttum zum Weltimperium. (Über die an Burdach sich anschließenden kritischen Erörterungen s. Grauert in der S. 197 Anm. genannten Abhandlung, S. 136.) — Sehr Interessantes über die spezifisch religiösen, von Bußstimmungen getragenen Friedensideen im Mittelalter bei Prutz, S. 23 ff. Über das eschatologische Moment s. Bernheim [oben S. 177 Anm.] S. 63 ff. u. 97 ff.

1) F. Kern, Die Anfänge der französischen Ausdehnungspolitik, 1910; Aloys Schulte, Frankreich u. das linke Rheinufer, 1918. Die Idee des alten „Gallien" blieb stets bei den Franzosen irgendwie in Geltung. Lange ging es speziell um Burgund.

2) Vgl. über Dubois die sehr eingehende Monographie von E. Zeck, Der Publizist Pierre D., 1911, die die Übertreibungen in der Marburger Dissertation von Emil Heinrich Meyer, Die staats- u. völkerrechtl Ideen von

Jahrhundert lang mit England noch erst um seine Existenz, statt um einen europäischen Prinzipat, zu kämpfen. In ihm, dem verwüsteten Lande, erstanden in der zweiten Hälfte des Mittelalters wirkliche Friedensapostel, Träger nochmal des ehedem von den Kluniazensern gepredigten „Gottesfriedens" (Verträglichkeit der Personen, Verzicht auf „Rauben" usw.) als der Beendigung aller Not, wenn erst das Land wieder frei geworden. Die Jungfrau von Orleans war in ihrer Geistesverfassung eine Art von Kluniazenserin. In Italien erstand etwa ein Jahrhundert vor ihr der sogenannte Defensor pacis (Verfasser Marsilius von Padua, † 1343, zusammen mit Johann von Jandun), der die Kurie und ihre Ansprüche als Haupthindernis alles Friedens der Völker hinstellte. Anderseits war Enea Silvio Piccolomini, Papst Pius II. (1458—1464), wieder ein Werber für politische, militärische Vereinigung der Christenheit zuerst wider die „Ungläubigen", die Türken (die soeben, 1453, Konstantinopel erobert hatten), dann mit ihnen zusammen: dies der umfassendste Friedensplan überhaupt des Mittelalters, seinerseits ganz und gar „weltlich" gedacht, praktisch der Verzicht auf die „Mission"

Peter Dubois, 1908, auf ihr richtiges Maß zurückführt. Kern kommt mannigfach auf D. zu sprechen. Eine gründliche Untersuchung über ihn bereits bei R. Scholz, D. Publizistik z. Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. (in „Kirchenrechtl. Abhandlungen", herausgeg. v. U. Stutz 6./8. Heft, 1903), s. S. 375—443. Das Interesse der „prinzipiellen" Erörterungen Dubois' ist auf die Zerstörung der Hegemonie des Kaisertums, wie es „noch" galt, gerichtet und insonderheit darauf, die politische Verbindung Deutschlands mit Italien zu beseitigen. So projektiert er die von einem Konzil zu beschließende „Vereinigung" aller „katholischen" (mit dem Papste verbundenen) Fürsten, die jeder für sich souverän bleiben sollen, aber einem vom Konzil einzurichtenden Schiedsgerichtshof für ihre etwaigen Streitigkeiten miteinander unterstellt werden möchten. Zeck warnt, die letztere Idee sich „modern" vorzustellen, Dubois gar wie eine Art von „Prophet" zu feiern. Alles zielte darauf, dem König von Frankreich die tatsächliche Vorherrschaft zu verschaffen, ihn zum maßgebenden Gliede auch gerade in dem Schiedsgerichtshofe zu machen. (Die Schriften von Dubois, um die es sich handelt, sind Summaria brevis et compendiosa doctrina de abbreviatione guerrarum, nicht etwa eine „pazifistische" Schrift, sondern nur eine Erörterung, wie Frankreich seine Kriege am raschesten zu gutem Ende bringe, und De recuperatione terrae sanctae).

des heiligen Reichs von Rom (wenn auch der Sultan Muhammed II. vom Papste „gelockt“ wurde, Christ zu werden). Erfolg hatte der Papst keinen. Auch König Georg Podiebrad von Böhmen nicht, der zu gleicher Zeit unter dem Einfluß des Antonio Marini (übrigens eines Franzosen aus Grenoble) einen Fürstenbund mit einem regelmäßig tagenden „Bundesrat“, ja auch einem obersten „Bundesgericht“ plante: dies wohl dasjenige Projekt des Mittelalters, das am ehesten „modern“ anmutet [1]).

Alle bisher berührten Hoffnungen oder Strebungen in Hinsicht eines Völker- oder Weltfriedens haben das Charakteristische, daß sie eigentlich das moralische „Recht“ des Kriegführens gar nicht in Betracht ziehen. Selbst diejenigen Friedensmänner, die mehr von religiösen als politischen Motiven erfüllt waren, letztlich an ihr persönliches Seelenheil dachten, (die unmittelbar oder in Nachwirkung von den kirchlichen Reformbestrebungen der Kluniazenser beeinflußten Treuga-Dei-Prediger), sahen nicht in dem Kriege an sich das Verwerfliche, sondern nur in der Wildheit, mit der die meisten geführt wurden, und in der Unversöhnlichkeit, mit der man sich bekämpfte. Es entspricht dem (wie Prutz, S. 59 f. fein beobachtet hat), daß die „Menge“ (wir würden etwa sagen: das „öffentliche Gewissen“) überhaupt teilnahmlos blieb. Auch Luther hat über den Krieg an sich Skrupel nicht empfunden. Ihm war nur zweifelhaft, ob man „für das Evangelium“ kriegerisch eintreten, mit den Waffen sich wehren dürfe (oder — bei persönlicher Bereitschaft zum Martyrium — Gott anheimstellen müsse, wie er dem „Worte“ die Bahn breche und das Papsttum erledige); daneben hatte er Rechtsbedenken speziell dem Kaiser

1) Vgl. H. Markgraf, „Über Georgs v. Podiebrad Projekt eines christl. Fürstenbundes zur Vertreibung der Türken aus Europa und Herstellung des allgemeinen Friedens in d. Christenheit“, Sybels Histor. Zeitschr., 21. Bd., 1869, S. 245—304; W. Schücking, S. 565 ff. (letzterer meint, Marini „könne“ Dubois gekannt haben, das ist natürlich möglich, nur, soweit ich sehe, durch nichts beweisbar). Podiebrad, der hussitische Böhmenkönig war von höchstem persönlichem Ehrgeiz erfüllt, strebte nach der Kaiserkrone (in Verdrängung Friedrichs III.) und empfand sich als den Rivalen Enea Silvios, des Papstes, mit dem er auch keinen Ausgleich fand.

gegenüber: nicht „ob“ ein Fürst, sondern „wer“ als solcher dem andern Krieg ansagen dürfe, war ihm ein Problem; er meinte zuerst, bis die Juristen ihn anders belehrten, daß die deutschen Territorialherrn dem Kaiser gegenüber sowenig zu den Waffen greifen dürften, als ihre „Untertanen“ ihnen gegenüber. Zwingli und Calvin spürten vollends über das Kriegführen, zumal das für Gottes Sache, für die Ausbreitung und Sicherung des Evangeliums, keinerlei Gewissens- oder Gedankenunsicherheit: die Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts sind auf beiden Seiten überwiegend als „pflichtmäßig“ empfunden worden, sie galten den Protestanten und Katholiken je für sich als „gerechte“ Kriege. Im 16. Jahrhundert ist doch ein katholischer Franzose, ein Jurist, Jean Bodin, zuerst mit systematischen Gedanken über die Aufgaben des Staates hervorgetreten, die, wie er hoffte, dazu gereichen würden, wenigstens den Religionskriegen prinzipiell ein Ende zu bereiten, darüber hinaus aber auch dem politischen Völkerfrieden die Bahn zu brechen. Bodin († 1596) ist der erste Theoretiker der religiösen Toleranz. Sein darauf bezügliches Werk, das (platonischem Vorbild nachgebildete) Colloquium heptaplomeres über die Verschiedenheit der Religionen, nicht nur die der christlichen Glaubensformen, konnte er nicht wagen zu veröffentlichen (es wurde erst 1841 nach dem Manuskripte gedruckt, von G. B. Guhrauer). Er war auch „Geschichtsphilosoph“ (Methodus ad facilem historiarum cognitionem, 1566)[1]. Seine Berühmtheit und seinen fortwirkenden Einfluß verdankte er aber seinen Six livres de la République, 1577, nicht etwa einem antimonarchischen Werke, vielmehr nach dem klassischen Sprachgebrauch von res publica (im Unterschiede von bloßer civitas) einer Lehre vom Staate. Man erkennt überall den humanistisch durchgebildeten Denker und Literaten; Worte Ciceros und Marc Aurels hört man durchklingen in der Weise, wie er von der res publica „mundana“ spricht, die eigentlich von Gott

1) Es erinnert an Herder, wie er die Eigenart der „Völker“ aus dem Einfluß der sie umgebenden „Natur“, der Lage ihres „Wohnsitzes“, insonderheit dem Klima erklärt; s. Prutz, S. 104 (der eine sehr gute Analyse der Werke Bodins gewährt, S 86—107).

gewollt sei, so zwar, daß die Völker souverän blieben, aber doch „einträchtig wie die Bürger einer Stadt“ miteinander lebten [1]). Man bemerke, daß Bodin dieses Werk „vom Staate“ nicht lateinisch, sondern französisch, also nicht bloß für die Gelehrten schrieb. Es steht im Hintergrund mit bei dem sogenannten grand dessin, den der Herzog von Sully dem König Heinrich IV. angedichtet hat, und der in dem genau ausgeführten Projekt eines Völkerbundes gipfelt. Sehr charakteristisch ist, wie selbst Bodin — er träumt vom Rhein als „Frankreichs Grenze“ — zumal aber Sully das spezifische Interesse Frankreichs im Auge behalten [2]). Im strengen Sinne dos Wortes sollte auf „kriegerische“ Politik nur in Europa verzichtet werden. Über Heinrichs wirkliche Pläne siehe meine erste Abhandlung, S. 99 Anm 1. Es ging ihm in erster Linie darum, die Macht des Hauses Habsburg zu brechen, mindestens Spanien in die Sphäre des Hauses Bourbon zu ziehen, was hundert Jahre später seinem zweiten Nachfolger Ludwig XIV. ja definitiv gelang [3]).

Diesen im Prinzip nur politisch-taktisch gearteten Ideen über „friedliche“ Völkerverbindungen gingen sektenhaft-asketische zur Seite. Was die Mennoniten bei ihrer Verwerfung des Soldatentums bewegte, waren in evangelischer („biblischer“) Um-

---

1) Bodin dürfte von Erasmus beeinflußt sein. Über letzteren Grauert, S. 146 ff. (der bei Bodin darauf doch nicht aufmerksam wird).

2) A. Schulte, Frankreich u. d. linke Rheinufer, S. 134 ff. gibt Details. Über den „großen Plan“ Heinrichs IV., bzw. die Memoiren des Herzogs von Sully (1638), die lange für authentisch in ihren Angaben darüber galten, ist neuerdings kritisch viel hin und her gestritten worden. Abschließend im wesentlichen ist die Schrift von Th. Kükelhaus, Der Ursprung des Plans vom ewigen Frieden in den Memoiren des Herzogs von Sully, 1893 (180 Seiten). Im einzelnen bleibt immer noch manches unerklärt; vgl. Prutz (hier S. 130 ff. eine Reproduktion des Hauptinhalts). Sicher war der grand dessin praktisch an Frankreichs Interesse orientiert.

3) Umgekehrt konstruierte der Dominikaner Campanella die „Einheit der Welt“ unter spanischer Suprematie: „Discursus de Monarchia Hispanica“, 1607. Seine „Monarchia Messiae“ legte den ganzen religiösen Schimmer (Ausrottung der Ketzerei!) mit darüber. „Spanien“ der weltliche Exponent der nun endlich zu erhoffenden Papstherrschaft! — Zur „Historisierung“ des „Messias“ (schon im Mittelalter) s. Bernheim, S. 97 ff.

prägung die alten kluniazensischen Strebungen. Ihren Höhepunkt gewinnen diese bei den Quäkern. Im Rückschlag zu dem das Alte Testament als die Haupturkunde der Offenbarung wertenden Puritanismus entwickelt sich bei ihnen jene Art von Wertung des Neuen Testaments, die bei Anwendung der Bergpredigt auf das öffentliche Leben die menschliche Gesellschaft eigentlich auflöst in die Summe ihrer Individuen. Das Problem des Staates, gar der Staaten, wird empfunden wie bloß das eines geselligen Vereins, allenfalls das einer Familie. William Penn († 1718) hat doch in ernstlicher Überlegung in seinem Essay towards the present and future peace of Europe, 1693, versucht zu durchdenken, wie „Europa" dauernd pazifiziert werden könne[1]). Und er, der Gründer Pennsylvaniens, ist ja der führende Geist des Amerikanismus und des von ihm getragenen Pazifismus unserer Tage geworden.

---

1) Der genannte, jetzt überall, wo die Friedensidee behandelt wird, vermerkte Traktat Penns war bis auf die allerneueste Zeit für Europa tatsächlich verschollen. Prutz, S. 144, teilt mit, daß „in keiner deutschen Bibliothek" ein Exemplar vorhanden war, daß „sogar in dem Katalog der Bibliothek des Britischen Museums" kein solches verzeichnet gewesen. „Unter dem Eindruck des Weltkrieges" habe E. A. Braithwaite 1915 zuerst einen Nachdruck der 1897 in Boston erschienenen Ausgabe veranstaltet („in Gloucester", einem der zwei Orte dieses Namens in England, oder der drei in den Vereinigten Staaten, oder dem im Kaplande?). Ich kann nur nach Prutz, S. 145—153 berichten, daß der „Essay" nicht sehr gedankenhaft erscheint. Er hat „zehn Sektionen", die ersten drei, wie Prutz meint, „ziemlich allgemeine und phrasenhafte Betrachtungen", gelten den Schrecken des Krieges und Wonnen des Friedens. Mit der vierten wendet sich Penn an die „Regierungen", d. h. die „souveränen Fürsten Europas", die als Repräsentanten der von den ursprünglich „friedfertigen Menschen" konstituierten „Gesellschaft", jetzt des „Staates", anzusehen seien, und entwickelt dann die Idee eines „allgemeinen Reichstags" (dyet) oder einer „Staatenversammlung" (parliament) als Organ, das in allen Streitfällen zwischen den Fürsten das „Urteil" zu sprechen habe. In der fünften und sechsten Sektion bespricht Penn die möglichen Arten, d. h. bisherigen und auch weiter zu erwartenden „Anlässe" zu Kriegen. Seine Meinung scheint zu sein, daß der gerade im Moment erreichte „Besitzstand" der Fürsten als „rechtmäßig und unantastbar" bezeichnet werden solle. Des weitern bis zum Schluß führt Penn bis ins kleinliche (Geschäftsordnung, Art der Sitze) aus, wie der von (neunzig) Vertretern aller Staaten Europas (womöglich auch der

Freilich liegt zwischen Penns Schrift und der Gegenwart noch eine ganze Menge von Literatur, die auch nur in den Hauptstücken näher zu kennzeichnen kaum viel Interesse hat, so erlauchte Namen uns dabei mit begegnen. Zu den Namen letzterer Art gehört gewiß nicht der Abbé Charles Irénée de Saint-Pierre, der 1713—1717 in drei Bänden ein „Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens etc.“ (der Titel hat noch eine endlose Fortsetzung) erscheinen ließ, das sich wie schon dasjenige Penns gab als eine Näherausführung, praktische Ausgestaltung des grand dessin von König „Henry le Grand“ und „fünf Fundamentalartikel“ aufstellte, auf die sich die christlichen (17) Hauptsouveräne einigen sollten. Am interessantesten ist der vierte Artikel, nach welchem der Souverän, der sich der Vermittlung im Streite zwischen ihm und einem andern, die die übrigen mit „drei Vierteln aller Stimmen“ für richtig befinden würden, entziehe, „geächtet“ und „zum Gehorsam gezwungen werden solle“. Soweit ich aus der Skizze bei Prutz ersehe, ist Saint Pierre mit ebensoviel Sentimentalitä als doch auch schlauer Spekulation zugunsten, nicht seines „Souveräns“, aber doch Frankreichs zu Werke gegangen: wenn sein Vorschlag ernst genommen wäre, konnte gerade Frankreich die führende Macht werden oder bleiben; an allgemeine Entwaffnung, wie doch Penn, hat Saint Pierre nicht gedacht, und gerade Frankreich hatte zuerst und am längsten ein „stehendes Heer“. Die Diplomaten lächelten, unter ostensiblem Lob, über den vornehmen Literaten und Hofmann. Viel genannt ist dieser und sein Werk fast durch das ganze Jahrhundert geblieben [1]). Neue „Impulse“ kamen von dort nicht. Nur

Türkei) gebildete „Rat“ bei abgestufter Stimmenzahl (das deutsche Reich mit den meisten, zwölf Stimmen, Holstein und Kurland als unbedeutendste je eine) sich lebensfähig erweisen könne. „Beati pacifici“ und „Cedant arma togae“, ist das Doppelmotto der Schrift, die bis ins 19. Jahrhundert nicht gerade viel beachtet und auch dann ja eigentlich nur nach fernem Hörensagen „gerühmt“ worden ist. Penn empfiehlt sein Projekt als die Näherausführung d. „großen Plans“ Heinrichs IV.; er möchte England das Verdienst sichern, ihn zu verwirklichen. Penn argumentiert ebensogern mit utilitaristischen, als moralischen Gesichtspunkten.

1) Vgl. R. Fester, Rousseau und d. deutsche Geschichtsphilosophie, 1890, Anhang (S. 310 ff.).

das Thema war fortan aktuell; seit 1733 Saint-Pierre selbst einen „Abrégé de paix perpétuelle“ hatte erscheinen lassen, war dieser eine Modelektüre. (Kant lernte ihn durch Rousseau kennen!)

Weitere Ideen gingen dagegen aus von der Entwicklung des Naturrechts, aus denen allmählich das moderne allgemeine Völkerrecht herausgestaltet worden ist, daneben von dem sich anbahnenden, der reifwerdenden Aufklärung entspringenden Kosmopolitismus und Internationalismus verschiedenen (utilitaristischen und idealistischen) Gepräges.

Das moderne Naturrecht ist von Johannes Althusius († 1638) auf die „recta ratio communis“, die an sich „gesunde“ allgemeine Vernunft und die Berücksichtigung der „allgemeinen“ Bedürfnisse, also unveräußerlichen Ansprüche „der“ Menschen, jedes Menschen eingestellt worden [1]). Schon von Hugo Grotius († 1645) ist es positiv verwertet worden zur Neubegründung des jus gentium, des Völkerrechts (in den Schriften De jure belli ac pacis und De jure praedae, 1625). Dieses ist seither in der Richtung auf die konkret in der Geschichte sich herausbildenden Lebensformen der Gesellschaft, die „Staaten“, sowie das von ihnen erzeugte, für die Kultur nötige Recht, auch

1) Vgl. O. v. Gierke, Johannes Althusius u. die Entwicklung der naturrechtl. Staatstheorien 1880, [3]1913. Durch dieses auch für den Theologen sehr lehrreiche Werk ist Althusius (geb. 1557 im Siegener Lande, Professor in Herborn, später Syndikus in Emden) wieder bekannt gemacht worden. Doch würde man z. B. in der Protest. Realenzykl., selbst der 3. Auflage von Hauck, vergeblich auch nur seinen Namen suchen!). A. war in Deutschland der Neubegründer der „Politik“, d. h. nach seinem Sprachgebrauch, der allgemeinen philosophischen Staatslehre. Als solcher vertritt er mit rücksichtsloser Strenge und Konsequenz die Idee von der Volkssouveränität. So ist er in seiner Zeit mit unter die sog. Monarchomachen gerechnet worden. Gierke verfolgt die Entwicklung der von ihm angeregten Ideen, welche rückwärts zu den Genfern und Hugenotten führen. (Der Titel des 1603 zuerst erschienenen Werkes von A. war Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata; ergänzend sind die Dicaeologiae libri tres 1618). S. 235 ff. zeigt G. den Einfluß auf die neuen, „aufklärerischen“ Gedanken von der societas gentium. Er zweifelt nicht daran (S. 201 ff.), daß Rousseau ganz spezifisch von Althusius inspiriert gewesen ist. (Nicht zu übersehen sind die inhaltreichen „Zusätze“ der 2. u. 3. Aufl.).

auf die Unterschiedlichkeit der „Völker" als natürliche und rechtliche Individuen, ihren Verkehr in Handel und geistigem Austausch, von den Juristen zu einer großen Disziplin ausgebildet worden. Ich gehe darauf nicht ein, weil ich keine juristische, sondern eine theologische Aufgabe vor mir habe. Man kann nicht verkennen — und es ist ja auch für den Historiker ohne weiteres begreiflich — daß das religiöse Empfinden (meinetwegen sage man: das „kirchliche Vorurteil") der einzelnen Denker, der Juristen, Philosophen, Literaten mitgewirkt hat in der Ausgestaltung seiner Grundsätze: Katholiken haben unwillkürlich andere innere Direktiven als Protestanten. In „Säkularisierungen" haben die von der Reformation her in das Leben der protestantischen Völker eingedrungenen sittlichen und religiösen („biblischen") Gedanken die Staatstheorien aufs kräftigste beeinflußt. Auch darauf im allgemeinen einzugehen, verbietet sich hier [1]). Aber der Schrift J. Kants „Zum ewigen Frieden", 1795, will ich doch, nicht bloß ihres großen Autors wegen, gedenken. Als „philosophischen Entwurf" bezeichnet er sie (Sämtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein, 6. Band, S. 405—454). Prutz hat rechtgetan, mit ihr zu schließen, denn überboten im wissenschaftlichen Sinn ist sie bisher nicht, so man wenig sie in eben diesem für abschließend, unüberbietbar erklären kann. Sie hat mit Bodins Werk Verwandtschaft. Denn auch sie ist nicht unmittelbar auf ein „Projekt" zugespitzt, bietet nur grundsätzliche Erörterungen, dies allerdings in eigentümlich, ich möchte

1) Vgl. die schon S. 115 Anm. zitierte inhaltvolle, feinsinnige Schrift von E. Hirsch über Form und Verwendung des Reich-Gottes-Begriffs im europäischen Denken der Neuzeit. — Das „Völkerrecht" wird von den Juristen jetzt vorwiegend als konkret „internationales", also positives Recht behandelt und in diesem Sinne kritisch-dogmatisch vervollkommnet. So durch F. E. v. Lißt, Das Völkerrecht systemat. dargestellt, 1898, [11]1918 (vgl. von ihm auch als ein Programm: „Vom Staatenverband zur Völkergemeinschaft. Ein Beitrag z. Neuordnung d. Staatenpolitik", 1917). V. Cathrein S. J. widerspricht scharf dieser Entartung, wie er es empfindet, und will es wieder durchaus auf das Naturrecht gründen; nur damit werde es heilsam fortgebildet, erneuert werden. Vgl. von ihm „D. Grundlage [sic!] des Völkerrechts" (Ergänzungshefte zu den „Stimmen d. Zeit" [früher: „Stimmen aus Maria-Laach"] Erste Reihe: Kulturfragen, 5. Heft), 1918. — Recht interessant ist G. Jellinek, Adam in der Staatslehre, 1893. Darüber hernach.

sagen: welterfahrenen, menschenkundigen Formen. Kant gibt „Ratschläge", hinter denen wohl die Hoffnung oder Erwartung steht, die Leser auf die unerhörten Schwierigkeiten der Sache zu stoßen, die dennoch bei „gutem Willen" allmählich überwindbar heißen müßten, ernste Menschen aber vor allem anzufassen bei der Gesinnung der einzelnen, dem sittlichen Verantwortungsgefühl und -willen eines jeden für sich. Die bekannten Gedanken Kants über das Sittengesetz und die praktische Vernunft als transzendentale Freiheit treten überall, meist in kurzer Wendung, zur Andeutung, daß sie „vorausgesetzt" seien, hervor. Diese tiefste Anfassung des Problems von den sittlichen Forderungen aus, die für die „Menschheit" gelten, hebt Kant doch über Bodin hinaus und auch über Penn, der allzu oberflächlich denkt, wo er warm sittlich fühlt. Zuerst stellt der „Entwurf" sechs „Präliminarartikel" auf, sie enthalten je eine conditio sine qua non für eine mögliche Schaffung „ewigen Friedens unter den Staaten". Sie zeigen, wie man hoffen könne, vielleicht Schritt für Schritt, die Anlässe zu Kriegen zu beseitigen. Kant begegnet sich da auf eine Strecke mit Penn, zum Teil mit Saint-Pierre (ersteren hat er freilich nicht gekannt, von letzterem kaum „gelernt", da es nicht gerade fernliegende Gedanken sind, die er ausspricht, wenn man erst das Thema als zur Sache gehörig erfaßt hat). Folgen drei „Definitivartikel". Man könnte sie dahin zusammenfassen, daß man sich am „Notwendigen" genügen lassen, nicht „zuviel" fordern solle. Kant lockt weniger als irgendwer mit einem kommenden Friedensparadies. Des weiteren macht er auf die „Garantie" für vernunfthaften Dauerfrieden unter den Menschen aufmerksam, die die „Natur" gewähre: diese „große Künstlerin" („natura daedala rerum") habe ja eigentlich alles auf Verträglichkeit „aller" eingerichtet. Zuletzt in einem „Anhang" fragt Kant, ob „Moral und Politik" etwa „in Absicht auf den ewigen Frieden" sich ausschlössen; er leugnet das, indem er Bezug nimmt auf Jesu Forderung an die Seinen „klug wie die Schlangen" zu sein (das müsse die Politik sich vorbehalten) **und** „ohne Falsch wie die Tauben" (das müsse die Moral verlangen). Kant betont das „und", das er durchaus als ein mögliches klar zu machen

sucht. Gerade da setzt für mich als Anstoß das ein, was mich auf mein Grundthema zurückführt. Kant argumentiert allzukurz angebunden. Das Thema ist doch viel komplizierter, als er es erscheinen läßt [1]).

Auch Kant hat den Begriff des Vaterlandes und des Patriotismus noch gar nicht theoretisch gewertet. Und doch führt dieser Begriff, neben dem der ἀγάπη, allein in das volle ethische Problem des Völkerfriedens und seine Schwierigkeiten. Kants Auffassung des Sittengesetzes — er selbst führt es ja hinaus auf die sogenannte goldene Regel, Matth. 7, 12, Luk. 6, 31 — kommt der Idee der ἀγάπη nahe genug, um es dem Theologen zu ermöglichen, unmittelbar mit ihm über „angewandte" Forderungen der „praktischen Vernunft" zu diskutieren. Ihm mangelt (zwar gewiß nicht überhaupt, aber in seiner Tragweite) das Verständnis für das Bedeutsame der historischen Lebensbedingungen und -bindungen durch die Gemeinschaften, kurz gesagt dafür, daß das sittliche Individuum nur zu sich selbst kommt in psychisch-sozial geprägter Form und diese, ihm erst den für es selbst anschaulichen, konkreten Charakter als „Individuum" vermittelnde, Form empfängt in historisch gewordenen Gemeinschaften, vorab (grundlegend) in der seiner Familie, sodann seines Standes usw. bis hinauf zu der seiner Nation, seines „Vaterlandes". Alles, was wir mit Kant die praktische Vernunft nennen mögen, kommt lebendig zu sich selbst (soweit wir Menschen an ihr teilhaben, „in ihr" Wurzel „haben" oder fassen) in den Individuen, die dabei ihrer transzendentalen Freiheit, und das heißt ihrer Fähigkeit sich dem „Guten" zu versagen, bzw. der Nötigung die praktische Vernunft als auch ihr Element erst

1) Ich breche hier ab, weil weitere ideelle Momente neuer Art kaum aufgetreten sind. Kant fand Zustimmung und Widerspruch. Letzteren besonders bei Hegel. Aber man hat den Eindruck, daß wesentlich Stimmungen (Rationalismus und Romantik) sich gegeneinander stellen. So ist's geblieben. Die Art, wie seit dem 17. (16.) Jahrhundert die Friedensidee behandelt wurde, hat das Bezeichnende, daß die „Vernünftigkeit" des Kriegführens in Frage gestellt wurde: Kriege sind „töricht", — das ist Stimmung der Aufklärung; auch bei Kant, der dabei freilich die Vernünftigkeit maßgebend nach dem Sittengesetz bestimmt (nicht nach der „Verständigkeit" allein).

willenhaft zu bestätigen, inne werden. Aber es gehört zum Begriffe der „wirklichen“ Individualität, daß sie in irgendwelchem Maße „nur“ sie selbst ist, nicht bloßer Fall einer Regel oder eines (Natur- oder Vernunft)Gesetzes, bloßes Exemplar neben andern gleichen. Wir lernen die praktische Vernunft, uns selbst als ihr entsprechende Vernunftwesen nur kennen, indem wir uns zugleich kennen lernen als zugehörig zu historischen Gemeinschaften, in ihnen „gebildet“ und innerhalb ihrer so bestimmt (also für uns selbst, wenn wir erst zu Bewußtsein von uns kommen, so „gegeben“, unüberwindbar begrenzt), daß alle lebendige Sittlichkeit, alles konkret sich beweisende Vernunfttum sich klar werden muß, 1) ob wir uns als individuelle Wesen bejahen oder verleugnen wollen, bzw. „sollen“, und 2) ob und wie wir im Bejahungsfalle die Gemeinschaften, zu denen wir „gehören“, miteinander positiv zu verbinden haben, bzw. wo deren Grenzen für einander und deshalb letztlich für das Individuum und seine Sittlichkeit selbst liegen. Ich kann die letztere Frage auch dahin formulieren, daß das Individuum sich klar werden müsse, ob es in lauter konzentrischen Kreisen stehe, oder ob seine Gemeinschaftsbeziehungen irgendwie sich wechselseitig ausschließen. Im letzteren Falle werden die Grenzen der Gemeinschaften zu Schranken. Und da erhebt sich dann u. a. das Friedensproblem.

Ich meine die Überlegung, daß, je größer eine Gemeinschaft nach der Zahl ihrer Glieder und nach dem Umfange ihres Gebietes sei, um so mehr das bloß Naturhafte, Mengenhafte an ihr hervortrete, führe auf die Erkenntnis, daß über die Nation und das „Vaterland“ hinaus in der Tat Schranken für die Möglichkeit oder doch Förderlichkeit eigentlicher Gemeinschaft hervortreten und es sittlich ratsam machen, dem Gemüt und Willen da keine komplexen Aufgaben mehr zuzumuten. Das muß freilich gegen Mißverständnisse geschützt werden. Worauf es ankommt, ist die Beseitigung des Irrtums, daß das „Weltbürgertum“ der oberste, wesentlichste sittliche Gemeinschaftsbegriff sei, er ist der weiteste. Letzterer Gedanke behält es ausdrücklich als Wahrheit vor, daß es „auch“ für jeden darauf ankomme, sich als Welt-

bürger zu empfinden, schließt dann aber die andere Erkenntnis ein, daß er sich so nicht „zuerst", sondern „zuletzt" anzusehen habe. Soweit ich über die Gedanken der „eigentlichen" Pazifisten der Gegenwart unterrichtet bin, sind sie gerade der umgekehrten Meinung [1]). Das involviert die Vorstellung, daß der Kosmopolit der homo maxime humanus sei. Das ist eben eine Fehlvorstellung. Sie ist vom Altertume her, im Zusammenhang mit der

1) Das Werk von A. H. Fried (s. oben S. 197 Anm. 1) ist nicht so instruktiv, wie man erwartet. Es ist offenbar auf „weitere Kreise" berechnet und orientiert (gut) äußerlich, speziell über die Geschichte der „Friedensbewegung" seit dem Wiener Kongreß 1815, die Gründung von „Friedensgesellschaften", überhaupt die Schaffung von „Organen" der Bewegung; die Zeit von der „ersten Haager Konferenz" (1899) bis zu seiner „Gegenwart" (1912) ist dabei besonders berücksichtigt. Enttäuschend ist das Eingangskapitel „Die Grundbegriffe der Friedensbewegung", es gilt nur dem „Begriffe" des Friedens selbst, der als ein dreifacher (der biologische, militaristische, pazifistische = „Tod", „Waffenruhe", „Staatenorganisation") vorgeführt wird. Die geistige Atmosphäre des Pazifismus wird wenig deutlich gemacht. Auch von H. Wehberg, Die internat. Friedensbewegung, 1911 (Staatsbürgerl. Bibliothek, 22. Heft) gilt das. Ich habe mich hauptsächlich an Ausführungen von L. Ragaz orientiert. So an dem Aufsatz „Christentum und Vaterland" (Neue Wege, 9. Heft, 1911) und einem ganz neuerdings (auf der Konferenz des „Versöhnungsbundes" in Nyborg 1923) gehaltenen Vortrag über „Christliche Revolution" (s. „D. Eiche", herausgeg. von F. Siegmund-Schulze, 1924, Heft 1). Für die allgemeinen Bestrebungen von Ragaz vgl. den Aufsatz, den O. Piper („L. Ragaz und d. Säkularisierung des Christentums" [Theol. Blätter, herausgeg. von K. L. Schmidt, 3. Jahrg, 1924, Nr. 2]) an die Sammlung der R.schen Aufsätze („Weltreich, Religion u. Gottesreich", 1922, 2 Bde, zusammen rund 800 Seiten, dazu ferner „D. Kampf um d. Reich Gottes in Blumhardt Vater u. Sohn — und weiter", 1922, 328 Seiten) angeschlossen hat. Ragaz denkt immer in erster Linie an die „Menschheit" und ist spezifisch Gegner aller „Gewalt", dies doch einigermaßen mit innerpolitischem Vorbehalt. Der schweizerische Führer der „Religiös-Sozialen" will sicher schlechtweg nur dem Evangelium die Bahn brechen: Seine pazifistische Leidenschaftlichkeit machte ihn im Kriege grenzenlos ungerecht gegen Deutschland. Darüber hinwegzusehen ist Pflicht, soweit es sich um seine leitenden Ideen handelt. Da finde ich zweierlei charakteristisch: 1) die Abwesenheit exakter Ergründung des christlichen Gedankens der Liebe, 2) die Annäherung des Reich-Gottes-Gedankens an den eines Endzustandes kultureller „Glückseligkeit". Im Hintergrunde steht eben eine unzulängliche Fassung des Gedankens der „Menschheit". — Vollends kosmopolitisch im naturhaft-

antiken oder „altkirchlichen" Vorstellung von der lex naturalis bis auf die Gegenwart wirksam, neu belebt durch die mit Althusius und Grotius einsetzenden, vorerst in der Formel der französischen Revolution von den „Menschenrechten" gipfelnden Vorstellungen, daß der „Staat" bloß kontraktmäßigen, also mehr oder weniger rechtlich-konventionellen Charakter habe, und daß das Volkstum im Grunde eine sekundäre, zufällige, „unnötige" Bildung der Ordnung unter den Menschen sei. Die entsprechende Stimmung weitester Kreise, insonderheit bei uns in Deutschland, wo die unsägliche Zersplitterung dynastisch-kleinstaatlicher Art zuletzt fast wie eine Lächerlichkeit empfunden wurde und der Entwicklung nationalen Gefühles sehr entgegenstand, bildet den Untergrund des modernen Kosmopolitismus, oder wie man jetzt lieber sagt „Internationalismus", dem der weltanschauungsmäßige Pazifismus zur Seite geht [1]). Aber „die Menschheit" ist nicht vorzustellen als eine Masse oder Menge „gleicher" Vertreter der Gattung homo sapiens, wie dabei ohne weiteres (oder unbewußt) vorausgesetzt wird, sondern als eine Fülle überaus vielgestaltiger Variationen, vielleicht lauter Sonderdarstellungen eines Typus, wobei zwischen den Einzelnen und dem Ganzen eine Vielzahl von historisch gewordenen Mittelstufen eingeschaltet ist [2]). Zu betonen ist sowohl

kulturmäßigen Sinne denkt W. Schücking. Ich will nicht verschweigen, daß ich persönlich halb ironisch, halb schmerzlich nur lächeln kann, wenn ich seinen „idealistischen" Zukunftsbildern begegne. Im Grunde lebt er, überhaupt die Mehrzahl der eingeschworenen „Pazifisten", von dem Glauben an eine Wesensgüte, Harmlosigkeit der Menschen, einem Glauben, den die Erfahrung bisher nicht bestätigt. Fanatisch pazifistisch ist Leonh. Frank, „Der Mensch ist gut", o. J, [1919; „geschrieben 1916 bis Frühling 1917"]. Ja, wenn das glaublich wäre! (Rousseau redivivus!) Für Frank ist die „Menschheit" als Summe alles, das Vaterland nichts, die Heimat das Asyl träumerischer Stunden.

1) Soweit es sich dabei um die Sozialdemokratie handelt, ist W. Sombart, Sozialismus u. soziale Bewegung, [8]1919, wohl die beste Anleitung für richtige Bewertung. Die „Masse" ist der letzte leitende „Begriff" dieser Bewegung.

2) Die Ethik hat bewußt zu brechen mit der naturwissenschaftlichen Vorstellung von der „Gattung" als einem den „Individuen" schlechthin übergeordneten Werte. Gewiß ist die Gattung letzteren gegenüber „ein" Ganzes

der Unterschied des Wertes (spezifische Abstufung) der „Zwischenbildungen" (Familien, Stämme; Völker, Staaten; Nationen, Reiche), als ihr Charakter von in der Tat „Mittel"bildungen, d. h. solchen Gemeinschaftsformen, die ganz offenbar nicht zu vermeiden sind, wo „Menschen" leben, sich „entwickeln", Kultur gewinnen. Dieses Doppelmerkmal der Menschengemeinschaften ergibt sowohl dies, daß die Menschen überall Störungen, Hemmungen füreinander bedeuten, als daß sie aufeinander angewiesen sind. Dies aber so, daß nicht so sehr das „Ganze" (außer soweit es bloß „Natur"gebilde ist) die „Glieder" trägt, als die Glieder

---

aber nicht „das" Ganze. Soweit das Menschenindividuum (ich denke nur an es: das Tier- oder Pflanzenindividum interessiert hier nicht) Exemplar heißen kann oder muß, ist es bloß Ausdruck der Gattung, „normal" oder „abnorm" einer „Regel" gegenüber: als Exemplar ist der Mensch nur Erscheinung, „Produkt" einer es ins Dasein zwingenden, im Dasein es schicksalhaft beherrschenden Gewalt, die ihrerseits „als solche" sich allein behauptet. Als Exemplar ist der Mensch zum Vergehen „bestimmt". Nicht als „Individuum". Als solches „kann" es zu Ewigkeitswert gelangen — in der ἀγάπη, in der es sein Leben „findet", wenn es wirklich in ihr sein Leben verliert (verbraucht). Es hat sehr weite, große Konsequenzen, daß man erkennt, wie nur der Mensch Individuum werden „kann". Aber in der ἀγάπη tritt er nun eben in ein neues „Ganzes", eines, das nicht „da ist", sondern erst „wird" und seine Art an dem ewigfreien „Willen" zu ihm bei jedem „Einzelnen" hat und behält. — Es gibt auch einen Kosmopolitismus, der der „Gattung" überhaupt nicht gedenkt, sondern nur des Exemplars. In der Antike ist der Kosmopolitismus so entstanden. Diogenes scheint ja das Wort κοσμοπολίτης geschaffen zu haben; es ist hybrid in der Form, denn D. dachte nicht den κόσμος als πόλις und die πόλις nicht als κόσμος, was er ausdrücken wollte, war: er wolle in keiner πόλις, sondern nur im κόσμος — wir würden sagen: in der Natur — leben, ohne Gemeinschaft, „ungestört" nur als „er", aber das hieß ja eben auch: ohne ἀγάπη (an solche hat Diogenes gar nicht gedacht). Unsere modernen Anarchisten (abgesehen von Stirner!), ein Tolstoi u. a. (Leonh. Frank, s. vorletzte Anm., gehört zu ihnen; man pflegt sie „Edelanarchisten" zu nennen) wollen freilich die ἀγάπη, verstehen sie aber nicht: sie ist nicht bloß „Bruder! Bruder!"-Sagen, unter „Hilfsbereitschaft je nach dem Moment"; sie organisiert. Aber gerade da taucht das große Problem der Grenzen und Schranken der organisierten Gemeinschaften auf, das ich ja in diesem Aufsatz nur streifen kann. Diese Grenzen und Schranken sind nicht bloß letzte Hindernisse in der „Menschheit", sondern ihre sittlich haltenden Formen.

das Ganze. Das Bild des Kreises paßt auf das „Ganze" nicht, aber auch nicht ernstlich die Idee des Organismus. Ich rede nur von der Gegenwart; was irgendwelche Zukunft schaffen „kann", weiß niemand. Auf Träume darf die Ethik sich nicht einstellen. Das Ganze der Menschheit ist historisch angesehen, eine „Addition", ein Konglomerat. Von da aus vergegenwärtigt, kann der Gedanke der ἀγάπη nur so praktisch erfaßt werden, daß die Schranken, auf die wir zwischen den Völkern als Nationen treffen, bejaht werden, als mindestens „noch" zu den Bedingungen alles, auch des sittlichen Lebens der „Menschen" gehörig. Es ist nicht das richtige, allgemein eine letzte sittliche Gleichgültigkeit gegen Familie (Stand, Volk), Nation, Vaterland zu verlangen, sondern umgekehrt solche nur individuell als einen „Sonderberuf", als eine spezielle „Mission" ins Auge zu fassen und „Einzelnen" als „ihre" Pflicht vorzustellen. Das Sittengesetz, die Forderung der ἀγάπη gilt als „Idee" allen „Menschen": jeder „soll" sich der Liebe erschließen, zu ihr „willig" sein **und** wissen, daß sie „den Menschen", allen solchen gegenüber gilt. Aber er soll und muß ebenso wissen, daß jeder „an seinem Platze", „nach seinen besonderen Gaben", in seiner individuellen „Gliedstellung" da, wo er einem „Organismus" (einer Gemeinschaft, die diesem Begriffe entspricht), seine „Art" verdankt, die ἀγάπη zu üben hat. Mutatis mutandis gilt das auch für die Gemeinschaften als solche im Verhältnis zu andern. Sie haben immer die Doppelrücksicht zu nehmen, einmal auf ihre eigenen „Glieder", sodann auf die anderen Gemeinschaften, mit denen sie entweder ideell „zusammengehören" (ihrerseits also im Verhältnis zu ihnen auch „Glieder" darstellend), oder nur in einer übergeordneten Gemeinschaft „zusammentreffen". Ich meide den Ausdruck „zusammenstoßen". Denn ich denke an sich an ein „Begegnen", das je nach den Umständen freundlich oder feindlich sein kann. Das Begegnen braucht ja auch keineswegs dem Zufall überlassen zu bleiben. Vorzubehalten ist, daß Menschen überall und unvermeidlich in Verkehr kommen, ihre Güter austauschen, insofern sich gegenseitig fördern und begreiflicherweise dazu übergehen, ihren Verkehr auch methodisch zu „regeln", gewissermaßen zu syste-

matisieren. Aber bis jetzt erscheint es als eine Unüberlegtheit, sich die Menschheit über die Nationen hinaus vorzustellen als darauf angewiesen oder berufen, gar sittlich verpflichtet, sich zu einem „Weltstaat" zu organisieren [1]). Wo der Kosmopolitismus in einer Person Wurzel faßt, ergibt sich, nach der Erfahrung und für den Durchschnittsmenschen anscheinend unvermeidlich, nicht eine Vertiefung, Verfeinerung, sondern bloß eine Ausdehnung, Verflachung der seelischen Empfindungen und Strebungen, die Armut bedeutet. Es gilt auch, und gerade vom sittlichen Leben, von der echten ἀγάπη, daß sie an Treue im Kleinen „zuerst" geübt, in nächsten Beziehungen gelernt und erprobt sein will, von da aus allein zu wirklicher „Weitherzigkeit" fähig wird. Nur wer die „Seinen" liebt, kann die „Welt", „die" Menschen lieben, und „soll" es, wenn und in dem Maße, als er durch seine Lebensführung in Weiten- und Fernbeziehungen gestellt wird. Wer den umgekehrten Weg gehen zu müssen meint, von der Menschheit her sich erst den Weg glaubt bahnen zu dürfen zu seiner Nation usw., sehe zu, daß er nicht in Sentimentalität, seelischer Zerflossenheit und in bezug auf sein Ideal in Fana-

1) Es gehört zur, daß ich so sage: offiziellen „Friedensbewegung" von heute, daß nur ein „Bund" der Völker, nicht mehr, erstrebt wird. Also kein „Welt-Bundesstaat", sondern ein „Welt-Staatenbund". Aber ich höre immer dabei ein stilles „Vorerst". Die marxistische Sozialdemokratie hofft deutlich auf eine Proletarierrepublik, d. h. eine supernationale, übervölkische Einheitsorganisation „des" arbeitenden „Volkes". Möglich, daß „die Arbeit" mal eine letzte Einheit solcher Art und dann einen „Weltstaat" verlangt und hervortreibt. Als Vernunftforderung oder Forderung der ἀγάπη kann er nicht bezeichnet werden, doch wird unser Planet vielleicht einmal zu klein und eng für „Rassen", Völker, Nationen, „Reiche". Aber dann wird als allerschwerste Aufgabe die erscheinen, die Menschen nicht zu Exemplaren werden zu lassen, sondern als Individuen zu erhalten. Oder sollte die „Herde" wie der Anfang so das Ende sein „sollen"? Gewiß nicht! — Hegels Grundidee vom „Staate" als abschließender höchster Art von Selbstauswirkung, Selbstverwirklichung „des" Geistes (der objektiven Vernunft) in der „Geschichte" ist nicht „politisch", nicht ohne weiteres als Zielsetzung letztlich „eines" Universalimperiums zu verstehen. So sehr Hegel von der Antike sich hat befruchten lassen, so hat er doch ihren Gedanken des „Weltreichs" nicht etwa bloß extensiviert, vielmehr „idealisiert", d. h. in der Idee „des" Staates objektiviert.

tismus (d. h. Eigensinn, Starrheit, Selbstgefälligkeit wider vermeintlich engere Seelen) verfalle. Offen soll jeder sich halten für die weitesten Beziehungen. Und natürlich weiß ich, daß es des trübseligen Familien-, Freundschafts-, Standes-, Volksegoismus unsäglich viel gibt, der sittlich zu bekämpfen ist. Aber der Kosmopolit hat die große Gefahr sich vorzuspiegeln, daß er von „Selbstsucht" frei sei. Der „Nationalist" kann sich leichter bei sich selbst überzeugen, daß er auch bei bewährter Treue gegen die Seinen, nicht rechttue, sich unter allen Umständen auf sie zu „beschränken". Es sind sehr wenige, die sich für „die Menschheit" einzusetzen haben. Vielleicht hat nur Jesus Christus im Vollsinn diesen „Beruf" gehabt [1]). Immerhin darf der Wissenschaftler

1) Gerade an Jesus Christus kann man sich verständlich machen, daß die ἀγάπη „die Menschheit" nicht unmittelbar, d. h. als Summe von Exemplaren einer „Gattung", zum Objekt hat, sondern auch in ihrer größten, vollsten Weite die Gemeinschaften (die „Organisationen") voraussetzt, schont, braucht. Nur wie mit kurzen Thesen kann ich das berühren. 1) Für Jesus treten „die Menschen" unter eine „gemeinsame" Idee, unter den Gedanken einer „Bestimmung", die der „kommenden Herrschaft Gottes": alle sind dazu „berufen" und noch steht keiner darin. Er hat an „allen" seinen Messiasberuf, der nichts anderes bedeutet, als daß er der Gottesherrschaft die Bahn frei mache. 2) Als „Messias" gehört Jesus zu seinem Volke. Er hat vor Augen gehabt, daß er an es historisch „gebunden" sei (Matth. 15, 24; 10, 6), das will sagen, daß er Gottes Werk an „den" Menschen nur durchzusetzen versuchen könne von ihm aus, also indem er Israel diene, aus ihm vorab ein, das typische „Volk Jahves", zu machen sich mühe. 3) Jesu historische Art als geborener und willenhaft treuer Israelit, sich anerkennend als Glied seiner Nation, d. h. durch und durch Patriot (mit der Liebe zu dem „Berufe" seines Volkes unter den Völkern im Herzen, persönlich „der" Repräsentant dieses Berufs vor seinem Volke, in diesem Sinne „als Israelit", als der Messias für „die Menschen" sterbend), ist nicht nur die Hülse seiner Größe. Sie war, wenn ich es mal so ausdrücken darf, der Akkumulator derselben! Natürlich war etwas von der σάρξ daran, aber das πνεῦμα als sein „Wesen" kam nur zu sich selbst im Anschluß an seine σάρξ, in deren Vollausnutzung. So ist's mit jedem sittlichen Individuum da, wo die verstandene ἀγάπη der Inhalt für es wird. Die Kraft der ἀγάπη erhebt es zur Person. Aber diese individuelle Person behält die Form, die sie von ihren „Gemeinschaften" her gewonnen hat und erlebt diese Form — gewiß „auch" (wenn sie unachtsam auf sich und ihren „Beruf" ist) als eine Gefahr, aber (wenn sie sich an der Idee der ἀγάπη kontrolliert) — als den Schutz ihrer

sich stärken, sich zur Tapferkeit des Einstehens für seine Erkenntnisse ermutigt fühlen durch den Gedanken, daß die Wahrheit „für alle“ bestimmt ist. Ähnlich hat der Künstler seinen Beruf (die „Bestimmung“ seiner „Gaben“) zu beurteilen. Und doch wissen wir, seit es Weltausstellungen gibt, daß alle wirkliche Kunst nationale Eigenart hat. Handel und Verkehr wird immer wieder zahllose Einzelne und ganze Nationen in Beziehung bringen. Die einzelnen und natürlich auch Verbände „sollen“ überall vor Augen haben, daß die Fremdvölker „Menschen“ sind, nur anders, als das Volk, zu dem sie gehören, daß jedes Volk sich zu „bescheiden“ hat bei seinem Charisma, dessen es sich freuen mag, ohne sich seiner überheblich zu rühmen, dessen eingedenk, daß vor Gott an sich keines weniger gilt als sie alle. Der „Philanthropie“, der persönlichen Freundschaft usw., ist nirgends eine Grenze zu setzen. Auch dem „Volksfeinde“ gegenüber nicht. (Vgl. meinen Aufsatz über „Feindesliebe“.) Die „Nationen“ als solche mögen sich auf Ordnung der „Rechtsformen“ des Verkehrs beschränken. Ist in ehrlicher Weise ein „Völkerbund“ möglich, so ist er zu begrüßen. Ein „Staatenbund“ setzt ja Staaten und „internationales Recht“ nationale Rechte voraus. Bisher ist der Gedanke eines internationalen Bundes noch bloß mißbraucht worden zur Sicherung bestimmter einzelner Nationen als „Vormacht“. Über alle Schranken erhebt sich der religiöse Gedanke der gleichen letzten Berufung eines jeden, der Menschenantlitz trägt, zur Teilnahme an dem „Reiche Gottes“. Und der rechte Christenglaube daran, daß Gott in „allerlei Volk“ solche habe, die „ihn fürchten“, freut sich der „Gemeinschaft der Heiligen“ im Geiste auch ohne alle Organisation. Christen wissen im Kriege selbst Frieden miteinander zu haben, bei Treue eines jeden gegen sein Volk auch, wenn und so wie es Waffendienst verlangt.

---

selbst. Nur wer im Kleinen sich übt und sich treu befinden läßt, kann erwarten, daß ihm im Fluge die Schwingen wachsen. Nichts ist bequemer als die „Millionen“ zu „umschlingen“ und sich der Sorge für die „Seinen“ zu entschlagen.

3.

Ich sagte im Eingang, im Kriege sei das „Töten fürs Vaterland“ manch einem in specie aufs Gewissen gefallen, und ich meine, daß dem ganz eigens Aufmerksamkeit seitens der Ethik zu widmen sei. So komme ich darauf hier noch zu sprechen. Das „Töten“ ist den Christen am frühesten als das Sündhafte des Krieges vor die Seele getreten, und das ist wahrlich begreiflich. Sterben darf jeder für „seine Sache“, die Sache, die ihm zur Pflicht geworden, wie immer er den Maßstab dafür gefunden haben mag. Auch wer für einen Irrtum „stirbt“, Märtyrer seiner „Überzeugung“ wird, ist uns ehrwürdig — es sei denn, daß erkennbare Nebenmotive seiner Selbstopferung diese als sittlich zweifelhaft (als Tat bloßen Ehrgeizes, gar perverser Ruhmsucht) erscheinen lassen. Sehr viel ernstlicher objektiv ist der sittliche Charakter des Tötens in „rechter Sache“ zu prüfen. Ob es zu billigen, gar zu fordern ist, daß die Justiz immer noch die Todesstrafe unter ihre Mittel rechne? Kann jemandem der „Beruf“ eines Henkers zugemutet werden? Hat der Staat ein moralisches Recht, etwa einen Polizisten zu „beordern“, daß er, bei Mangel eines freierbötigen Berufsscharfrichters ad hoc sich als ein solcher verwenden lasse? Merkwürdig, das Neue Testament läßt noch keine Skrupel erkennen über den Krieg als solchen, speziell auch nicht über das Töten im Krieg. Wir verdanken A. v. Harnack eine umfassende, die erste Untersuchung der Stellung der alten Christenheit zum Krieg [1]). Es ist keine ganz einheitliche Stimmung in ihr zu erkennen, verschiedene Motive begegnen sich im Laufe der Entwicklung. Die Kirche anerkannte das Alte Testament als vollwertige Offenbarungsurkunde, und darin trat ihr der Gedanke von „Kriegen Jahves“ entgegen. Keine Religion ist so auf Tapferkeit angewiesen gewesen als die christliche bei ihrem Aufkommen und ihrer ersten Verbreitung. Kein Wunder, daß das Neue Testament und die älteste christliche Literatur voll ist von militärischen Wendungen. Es han-

---

1) A. Harnack, Militia Christi. Die christl. Religion und der Soldatenstand in d. ersten drei Jahrhunderten, 1905.

delt sich doch lediglich um Bilder. Der Kampf, zu dem die Christen sich „verordnet“ wußten, war kein weltlicher, jedenfalls kein menschlich-kriegerischer. Sie sahen in „Fleisch und Blut“, dazu im Teufel und den Dämonen die „Feinde“, wider die es einen Kampf gelte, einen auf Leben und Tod. Das „Leben“ war ihnen das „ewige“, das der „kommende Aeon“ bringen werde. Der „Tod“ freilich oft genug der leibliche um des Glaubens willen: Auch da kannten sie einen, der „ewig“ sei. Für alles rechte Leben und Sterben galt ihnen Christus als dux und rex, ja selbst als imperator. Aber sein „Heer“ stand ihnen vor Augen als die Schar der Engel und oberen, himmlischen Gewalten; nur überweltliche „Macht“ sahen sie in ihrem Herrn verkörpert. Es ist töricht, Einzelworte Christi oder aber Pauli bzw. einer der „kanonischen“ Schriften in Anspruch zu nehmen, um im Sinne des eigentlichen Problems von Krieg und Frieden, Nation und „Vaterland“ eine Entscheidung zu gewinnen. Der Geist des Evangeliums, der Gedanke der ἀγάπη muß leiten. Unmittelbar hat Jesus, haben die Apostel beim „Frieden“ so gut wie beim „Krieg“ („Widerstehen“, Gewalt üben) nur an seelische Innenerlebnisse oder Vorgänge zwischen „Privaten“ gedacht. „Heiliger Krieg“ im weltlichen Sinne, eine gewaltsame Auseinandersetzung mit dem feindlichen Staate, mit den Kaisern, „Revolution“, ist den alten Christen nicht zu Sinn gekommen. Ein Tertullian spielt mit der Gedankenmöglichkeit eines Kampfes wider die Staatsmacht: stark, zahlreich genug seien die Christen dazu, auch innerlich gewappnet gegen jede Gefahr, die des Todes ganz im besonderen. Aber, fügt er alsbald hinzu, die Christenparole laute nur: occidi, nicht occidere! (Apol. c. 37.) Da haben wir den stärksten Rückhalt für eine (doch wahrscheinlich von Anfang an gehegte) nie ganz geschwundene Abneigung gegen den politischen Krieg, innere Unsicherheit gegenüber dem Soldatenstand in der Christenheit. Man mag es bei Harnack verfolgen, wie die Stellung zu diesem Stande sich bis auf die Zeit Konstantins entwickelte. Es ist bezeichnend, daß die Kirche zur Wissenschaft, Theologie, wesentlich erst gekommen ist, als sie von dem religiösen Synkretismus der Zeit mit affiziert wurde: da hat sie begonnen, sich auf ihre spezifische religiöse

Position zu besinnen; daß sie auch ethisch eine spezifische Position habe oder hatte, ist ihr viel weniger zum Bewußtsein gekommen oder gar zu einem Problem geworden. Sie begegnete sich da mit verbreiteten Stimmungen, nämlich den asketischen, die ἀγάπη wurde kaum wirklich als ein „Problem“ empfunden. Am ehesten noch da, wo es sich um soziale Klassen, „Stände“ handelte, den „Stand“ der Reichen und Armen, oder den der Eheleute, Witwen usw. So auch ist der Krieg eigentlich nur am „Stande“ der „Kriegsleute“ der Kirche ein Objekt gedanklicher Prüfung geworden. Man hat den Stand selten unvereinbar mit der Zugehörigkeit zur Kirche gefunden; diejenigen Schriftsteller, die sich so äußern, bleiben sich selbst nicht treu. Die Praxis hat es nie ausgeschlossen, daß ein Christ Soldat „sei“, nur eine längere Zeit, daß ein solcher Soldat „werde“: man missionierte auch unter den Soldaten, freute sich, ja war stolz, auch unter ihnen Glaubensgenossen zu gewinnen, beließ sie nach 1. Kor. 7, 24 in dem Berufe, „darin“ sie berufen worden, aber man wählte sich nicht erst ihren Beruf, denn man empfand ihn als „seelengefährlich“. Es hat, wie es scheint, sehr früh christliche Soldaten gegeben (Phil. 1, 13?). Die prinzipielle Stellung zur „Obrigkeit“ (Röm. 13, 1. Mark. 12, 17) gestattete, ja forderte Gehorsam gegen sie bis an die Grenze dessen, was gegen Gottes Gebot verstoße (Apg. 5, 29). Und man fand kein Gottesgebot wider den Krieg, außer etwa dem Worte des Dekalogs: „Du sollst nicht töten!“ Durchgeschlagen hat dieses Wort nicht! Origenes hat darauf geachtet, auch Tertullian, aber wo wird es sonst betont? Man enthielt sich des Kriegsdienstes, wenn man „frei war“, man entwickelte den Gedanken, der Schutz, den die Christen dem Kaiser und dem Reiche gewährten, sei der viel bessere des Gebets für seine Wohlfahrt und „wider seine Feinde“, aber man war zu treu und doch auch zu tapfer, um nicht auszuhalten, wenn man Soldat war, so lange es eben ging. Und davon haben wir keine Kunde, auch nicht indirekt, daß die christlichen Soldaten in der Schlacht sich ein Gewissen daraus gemacht hätten, zu „töten“. Es ist bemerkenswert, daß Lukas (3, 14) den Täufer, als „Kriegsleute“ ihn fragen, was sie tun sollten, nur antworten läßt:

μηδένα διασείσητε (placket, beraubt niemand) καὶ ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν. Also nur „Rechtschaffenheit", schlichte bürgerliche Redlichkeit beansprucht Lukas. Denn daran ist nicht zu denken, daß er einen Gegensatz zwischen dem Täufer und Jesus im Sinne gehabt hätte, etwa letzterem das höhere Gebot, nicht zu „töten", vom Kriegsdienste überhaupt zu lassen, „zurückzutreten", vorbehaltend.

Wie werden wir dann aber ein Urteil gewinnen, ob das Christentum kriegerisches Töten gestatte? Daß im Laufe der Geschichte fast nur „Sektirer" auch dieses Töten mit unter das mosaische Verbot im Dekalog gestellt haben, entbindet ja natürlich nicht von der Pflicht, sich mit diesem Verbot auseinanderzusetzen. Auch der Umstand nicht, daß es eben „Moses" sei, der es aufgestellt. Jesus hat sich in der Bergpredigt ausdrücklich mit für es eingesetzt. Aber Jesus hat dabei an den „Staat" unverkennbar überhaupt nicht gedacht (wie übrigens Moses erst recht nicht). So hat man ihn unmittelbar weder gegen noch etwa für „kriegerisches" Töten heranzuziehen. Daß Luther gerade dieses Töten mit scharfem Nachdruck für sittlich gerechtfertigt erklärt hat, braucht hier nicht erst dargelegt zu werden; es ist mit Erstaunen viel bemerkt (weniger gewürdigt) worden. Zweierlei interessiert bei ihm besonders: er hat sich ausdrücklich die Frage vorgelegt, ob „Würgen und Rauben", wie der Krieg es unvermeidlich mit sich bringe, „ein Werk der Liebe" sein könne, im Kriege sei, also den höchsten und eigentlich christlichen, „biblischen" Maßstab ins Auge gefaßt, sodann hat er seine Schrift („Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können", 1526, E. A. 22. Bd. = deutsche Schriften 2. Bd., S. 246—290; W. A. XIX, 623 ff.) eigens für „blöde und zweifelnde Gewissen" geschrieben, wie ihm ein solches an dem Ritter Assa von Kram begegnet war. Die Verantwortung für den Krieg überläßt er der „Obrigkeit". An sich gilt ihm das Kriegführen kurzweg für ein „Ampt". Jedes solche läßt sich „mißbrauchen", das ist aber nur „der Person Schuld", in der Sache hat das „Kriegeampt" der Fürsten usw. ein Recht von Gott, der durch es dem Unfrieden, den Bösewichte schaffen, wehren will und dabei den „Kriegsleuten" nichts

anderes zumutet als den Ärzten, die scheinbar „unbarmherzig“ sind, wo ein „böses“ Glied von ihnen „abgehauen“ wird, in Wirklichkeit den Leib als ganzen „retten“. Gibt es ein Recht des Krieges, so ist Luthers Argumentation einleuchtend. Aber freilich nur, wenn man den „Staat“ seinen Bürgern so vorordnet, daß die „Bürger“ für das ihm als solchem vorbehaltene Tun, sein Sonder„amt“ über ihnen, nicht mitverantwortlich sind. Luther stellt das in der Tat ausdrücklich fest, in seiner Weise hat er das Problem wirklich allseitig durchdacht. Seither haben wir über das Verhältnis von Staat und Bürgern doch anders denken gelernt. Das „parlamentarische“ System vergegenwärtigt (freilich noch keineswegs ausreichend durchdacht) die Mitbeteiligung jedes Volksgliedes an den Handlungen seines „Staates“. Es ist ein Ausdruck des Solidaritätsgefühls von Regierung und Regierten. Aber es ist letztlich wieder das sittliche Problem der Masse und ihrer Führer, das uns hier entgegentritt und das vielleicht nie restlos von der Ethik gemeistert werden kann. Sind alle Führer gar „Beamte“, „sittlich“ nur Treuhänder der „Gesamtheit“, so stehen sie gerade als solche ja auch auf eigener Verantwortung, und die empirische Gesamtheit des Volkes ist anderseits (bisher und in „absehbarer“ Zukunft) nicht als eine sittliche „Einheit“, wirklich Ein Wille, anzusprechen, als solcher höchstens zu fingieren. Bestehen bleibt, daß kein Staat darauf verzichten kann, nach geschehener Willens- oder Rechtsentscheidung „Gehorsam“ zu verlangen, also auch vom „Soldaten“, daß er sich des „Tötens“ nicht weigere. Schleiermacher anerkennt das, aber er sieht eine eigentümliche „Unreife“ des Staates darin, daß er „noch“ das Töten als ein Mittel seiner Durchsetzung des Rechtes für notwendig erachte und handhabe. Er ist entschlossener Gegner der Todesstrafe. Dem Kriege gegenüber, den zu beschließen oder auf sich zu nehmen er als Recht, vielmehr, wenn seine Selbstbehauptung in Frage steht, als Pflicht eines Staates ansieht, läßt er sich auf den eigentümlichen Gedanken führen, daß „Töten“ doch nicht eigentlich die „Absicht“ des kriegerischen Tuns sei, hierfür vielmehr nur in Betracht komme, daß die „Kraft“ des Feindes gebrochen, vielleicht nur gebunden

werde [1]). Man würde also zu sagen haben, wer den Krieg entfessele, riskiere nur, daß Menschen getötet würden. Die Wahrscheinlichkeit, daß das eintrete, sei ja allerdings überwältigend, aber „im Prinzip" sei doch der „Wille" dessen, der für den Krieg verantwortlich sei, oder des Leiters der Schlacht nicht auf Töten gerichtet, so wenig wie der eines Geschäftsmannes oder Betriebsführers, der seine Arbeiter mit lebensgefährlichem Auftrag belaste. Der Reeder, der Leiter eines großen Werkes mit Explosionsmöglichkeiten usw. usw. riskiere immer seine Angestellten und andere Menschen, und doch denke niemand daran, ihn und seine Anordnung zu brandmarken oder sein Gewissen zu belasten, weil er Befehle gebe, die dazu führen „könnten", daß viele „getötet" würden. Diese Art das Kriegstöten gewissermaßen als unverfänglich hinzustellen, klingt reichlich sophistisch, ist aber doch nicht einfach unberechtigt. Wir empfinden das sofort, wenn wir auf Fälle stoßen, wo ein Kriegsführer „unnötigerweise" seine eigenen Leute in Gefahr bringt, aber auch (und kaum minder), wenn er „Feinde" auf diese Art „tötet". Es ist ganz unzweifelhaft „Mord", wenn ein Kommandeur nicht das Schießen einstellt, sobald in ernster Weise die feindliche Truppe sich gefangen gibt. Wir reden mit Recht von den Baralong- und King Stephen-Mördern, weil der Kapitän des Baralong wehrlos im Wasser treibende U-Bootleute erschießen ließ, statt sie aufzunehmen, und der King Stephen ebenso hilflos gewordene, mit ihrem Luftschiff ins Wasser gestürzte deutsche Soldaten mit Willen ihrem Schicksal überließ. Es mutet uns auch mindestens als spezifische sittliche Roheit an, wenn der Bischof von London wirklich den englischen Soldaten eingeschärft hat, es gelte für sie nun „möglichst viele Deutsche zu töten".

1) Vgl. „Christl. Sitte", S. 273 ff. (der Krieg fällt für Schleiermacher unter die Idee des „reinigenden Handelns eines Staates auf den andern"). Für das oben Bemerkte kommen die eigenartigen Ausführungen, S. 280 ff. in Betracht. Dazu Hans Reuter, Schleiermachers Stellung zum Krieg, Stud. u. Krit., 90. Jahrg. 1917, S. 30 ff. (speziell S. 66 ff.). — Beim Gedanken des kriegerischen Tötens kommt es natürlich nicht nur darauf an, ob bzw. daß „Feinde" getroffen werden, sondern die eigenen Volksgenossen, die derjenige zu opfern „bereit" ist, der den Krieg wagt, sind doch mindestens auch — muß (darf?) man sagen: „erst recht"? — zu bedenken.

Nein, Schleiermacher hat recht, Töten ist nicht der Zweck, sondern nur ein, zwar kaum zu vermeidender und dennoch im begrifflichen Sinn „nicht notwendiger“ Erfolg des „zum Krieg gehörenden“ Tuns.

Trotzdem ist es eine Art von Ausflucht, wenn man sich bei Schleiermachers Erwägung kurzweg beruhigt. Zum mindesten allen Kriegsschwärmern, Kriegsfanatikern, ist die Vernichtung von Menschenleben in Masse, die der Krieg der Voraussicht nach „mit sich bringt“, wahrlich als nichts Geringes ins Gewissen zu schieben. Der Staatsmann, der noch einen Ausweg sieht und den Krieg dennoch nicht vermeidet, handelt frevelhaft. Es ist Verruchtheit, wenn Clemenceau in Versailles mit von der Absicht geleitet worden ist, womöglich Deutschlands Bevölkerung um zwanzig Millionen dadurch zu mindern, daß sie verelendet werde. Das „Kriegstöten“ beschränkte sich ja nicht auf das Schießen. Die Hungerblokade war noch viel wirksamer. Wehe denen, die sich „herausreden“ möchten, im Grunde sei es ihnen nicht darum gegangen, daß wir, die Feinde, „umkämen“, sondern nur darum, daß Deutschlands „Kraft“ gebrochen werde. Aber freilich, nicht jedes Volksglied, nicht jeder, der im Kriege „handelt“, hat gleiche Verantwortung, selbst nicht beim Töten unmittelbar als solchem. Der schlichte Soldat „soll“ sich im Gewissen frei fühlen, wenn er „gehorcht“, darf urteilen, daß er — Luther hat darin recht — ein „Werk der Liebe“ übt, indem er seinem Vorgesetzten gehorcht. Denn es gibt auch Grenzen der eigenen Verantwortlichkeit. Und die „Masse“, der Einzelne als nur „einer“ in ihr, hat in der Not dem „Führer“ zu folgen. —

In literarisch besonders reichlichen, vielfach verschlungenen Verhandlungen begegnet uns die Frage nach dem Rechte, der sittlichen Zulässigkeit des „Tötens für das Vaterland“ in Gestalt der Lehre vom Tyrannenmord. Sie gehört in dieser Form zu denjenigen ethischen Problemen, die das Innenleben der Nationen in der Geschichte, der ihm zugewandte Patriotismus geweckt hat. Um den Gedanken eines Feindes geht's auch dabei, auch den Gedanken, nicht des Privatfeindes, sondern des Volksfeindes, nur nicht den des Feindes draußen, sondern drinnen. Man denke doch nicht, daß die Frage, weil der Titel altmodisch klingt, keine moderne sei.

Sie ist die Frage des politischen „Attentats". Als solche ist sie für das ganze 19. Jahrhundert, vorab in den romanischen Nationen, aktuell gewesen. Wir in Deutschland haben die Attentate auf Bismarck und Kaiser Wilhelm I. erlebt, vollends hat es bei uns seit der Novemberrevolution eine Art von Attentatsmanie gegeben. Von „Attentaten" ist geläufigerweise nur die Rede, wo Einzelpersonen von solchen, die sie als Schädlinge für das Volksleben beurteilen, von „Partei"feinden „getötet" sind. Auch hier kann es sich um „Massen" handeln. Noch fast jede Staatsumwälzung hat solche Massentötungen mit sich gebracht. Die französische Revolution von 1789 war bis an die Gegenwart heran das große Exempel, zur Zeit ist die russische, das Bolschewistenmorden, das größere. Aber auch in Deutschland haben wir Proben des revolutionären „Terrors", parteihafter Mengenmorde, genug erlebt.

Die umsichtigste gelehrteste Darstellung der Geschichte, die die „Theorie" vom Tyrannenmorden gehabt hat, verdanken wir M. Lossen. Die Frage als solche reicht ins Altertum zurück und ist, solange sie verhandelt worden, beeinflußt geblieben von den damals erzeugten Ideen. In christlicher Zeit ist nur teils allerhand „Biblisches" mit herangezogen, und ferner die theokratisch-hierarchische Staatsidee [1]).

1) Max Lossen, Die Lehre vom Tyrannenmord in der christlichen Zeit (Festrede, gehalten in der Münchener Akademie), 1894. Er streift das Altertum nur, stellt aber ausdrücklich seine Nachwirkung hier, insonderheit seit Aristoteles wieder bekannt geworden, fest. In ausgezeichnet klarer Linienführung und sehr reichlichen, inhaltvollen Anmerkungen führt er den ganzen Stoff in der angegebenen Begrenzung vor. Vgl. neben ihm: Fr. H. Reusch, Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens, 1894 (I „D. Lehre vom Tyrannenmorde, S. 1 bis 58 u. „Nachtrag", S. 254—263; R.s ebenfalls sehr sorgfältige Abhandlung ist veranlaßt durch B. Duhr S. J., Jesuitenfabeln [mir nur in der 3. Aufl., 1899, zur Hand], wo als 24. „Fabel" nachgewiesen wird [was nie ein Kundiger behauptet hat], daß die „Lehre von der Erlaubtheit des Tyrannenmords" eine „Erfindung der Jesuiten" sei: vorhanden war die Lehre längst, ehe Mariana sie besonders scharf ausbildete und rechtfertigte). Lossen konnte Reuschs Studien nur noch eben benutzen; sie behält neben der seinen durchaus ihren Wert für vieles Einzelne. Die Schrift von (Pfarrer) Hans Georg Schmidt, Die Lehre vom Tyrannenmord. Ein Kapitel aus der Rechtsphilosophie, 1901, kennt die Lossensche Rede nicht, zitiert sie wenigstens nicht und verrät auch sachlich keine Lektüre derselben. Das schadet ihr. Aber sie hat doch auch ihre Vorzüge. Nicht so vollständig in der Berücksichtigung der Literatur über das Thema, gibt sie von ausgewählten und, wie man zugestehen darf, den wichtigsten großen Schriften ein eingehenderes, gutes Referat. Noch ist zu nennen eine Spezialstudie von R. Treumann, Die Monarchomachen. Darstellung d. revolutionären Lehre des 16. Jahrhundters. (Nr. 1 der von Jellinek herausgegebenen „Staats- und Völkerrechtl. Abhandlungen") 1895. Sodann E. Troeltsch, Die Soziallehren d. chr. Kirchen u. Gruppen, 1912, der insonderheit die im Calvinismus zur Sache gehörige Literatur analysiert; vgl. S. 683 ff. (auch bei ihm vielerlei Eigenartiges; die Schriften von Lossen und Schmidt hat er anscheinend nicht gekannt).

Was den Ausdruck „Tyrann“ betrifft, so galt er den Griechen selbst als kein alter; bei Homer und Hesiod kommt er noch nicht vor. Er ist zuerst nachweisbar (genauer: der Ausdruck „τυραννίς“) bei dem Dichter Archilochus (um 700), bei den großen Tragikern, Rhetoren, Philosophen ist er geläufig und zwar auch in den mannigfaltigsten Kombinationen (darunter auch schon τυραννοκτόνος, τυραννοκτονεῖν usw.); ob er eine mundartliche Nebenform zu κοίρανος, κύριος ist, oder etwa mit τύῤῥις, τύρσος (turris) zusammenhängt, steht dahin. Lange begegnet man dem Ausdruck als gleichwertig mit βασιλεύς. Aber die Griechen lebten ja fast sämtlich in „Republiken“, ein Einzel„herr“ galt ihnen, auch wenn er in der Art seines Herrschens unanstößig war, als Abnormität, „ungehörig“. Der „Tyrann“ ist ihnen im Grunde immer unrechtmäßig. Und die Tyrannen waren ja auch meist zu ihrer Stellung als „Autokraten“ „Diktatoren“ (oder welche Ausdrücke sonst vorkommen) durch Revolutionen, Gewalttaten gekommen. So gewinnt das Wort τύραννος (die Römer übernahmen es, wie zahllose griechische termini technici, mit in ihre Sprache) den Nebensinn von Usurpator. Zugleich spitzte sich die Vorstellung zu auf „Eigenwilligkeit“, die Art jemandes, der niemand „Rechenschaft“ zu schulden meint; das, was wir „Despot“ nennen. (Der Grieche unterschied zwar auch zwischen κύριος und δεσπότης, aber immer nur gleitend: was wir in „Despot“ legen, lag ihm in „Tyrann“, der doch im Einzelfall „persönlich“ freundlich, gut, tüchtig sein konnte.) Sofern die „Tyrannen“ fast immer sich bedroht wußten, wurden sie meist um so rücksichtsloser in ihrem Selbstschutz und in der Ausübung ihrer „absoluten“, durch Rechte der „Bürger“ nicht beschränkten Gewalt. Von selbst ergab sich bei ihnen auch oft Schrankenlosigkeit in der Lebenshaltung, Maßlosigkeit des Genusses usw. Je länger, je mehr bezeichnete somit der Ausdruck den in jedem Sinn „unerträglichen“, nicht bloß illegitimen, sondern auch unwürdigen, ausbeuterischen, bloß gefährlichen, verächtlichen Oberherrn. Für Plato ist die τυραννίς die spezifische Mißform von Staatsbildung. Aristoteles ist der „Monarchie“ an sich günstiger als Plato, ihm ist die „Tyrannis“ nur deren Fehlgestalt, nämlich als Willkürherrschaft, Herrschaft „außerhalb der Gesetze“. Beide Philosophen messen die Regierungsart und -form, den „Herrscher“, am Volkswohl, diesem in höchster, „edelster“, der „wahren“ Gestalt. Beide betrachten ohne Bedenken den Tyrannenmord als erlaubt, ein Heil für das Volk, darum gegebenenfalls eine Heldentat. Der „Tyrannenmörder“ ist der ganzen Antike eine „Edel“gestalt, um so preiswürdiger, je gefährlicher die Tat war, deren er sich unterwand, vor den Göttern und Menschen des Ehrenkranzes und „ewigen“

Ruhmes wert. Als typische solche Gestalten leuchteten Harmodios und Aristogeiton.

Im Christentum kam es zu keinem Widerspruch gegen die antiken Ideen, weil das Alte Testament ja von den Taten Ehuds und Jaels ab mehr als eine von „Gott“ anerkannte Mordtat an einem Unterdrücker des Volkes und einem Herrscher, der Baal ergeben war, kannte. Schon Lucifer von Calaris kommt nahe an die Grenze, wo diese Exempel lockend wurden, um Kaisern oder Machthabern, die nicht dem „rechten“ Glauben dienten, ein gleiches Schicksal zu bereiten [1]). Wichtiger noch wurde die Überhöhung des weltlichen, „bürgerlichen“ Staatsbegriffes durch einen offenbarungsmäßigen, „christlichen“, „kirchlichen“. Ich darf mich natürlich hier nicht darauf einlassen festzustellen, wie Augustin die civitas Dei und die civitas terrena gedacht und zueinander in Beziehung gestellt hat, gar ob und wieweit er in der Folgezeit richtig verstanden wurde, wo im Blicke wesentlich auf ihn von der Hierarchie, dem Papste, die Oberaufsicht über die Staaten, die letzte ideelle Direktive für das „Regiment“ der „Fürsten“ beansprucht, mit dauernden Schwankungen und vielen Abstufungen von den „Gläubigen“, den Fürsten selbst, der „öffentlichen Meinung“ in den Völkern, ja auch zugestanden wurde. Eine Brücke zwischen den „neuen“ und den „alten“ Ideen blieb der Gedanke von dem jus naturale, bzw. der von der salus publica (welch letzterer freilich ins Religiöse, „Kirchliche“, d. h. in den Gedanken an das Seelenheil der „Untertanen“, umgesetzt wurde) als Hintergrund und innerem Rechtstitel der fürstlichen „Gewalt“. Von dem Gedanken aus, daß der Papst, durch ihn „Gott“, den Fürsten ihre Krone „bestätigen“ müsse, damit sie vollgültigen Rechtes werde, daß wiederum er Fürsten, wie jedes Kirchenglied, „bannen“, im Zusammenhang damit auch absetzen, außer Rechts stellen (für „vogelfrei“ erklären) könne, entwickelte sich begreiflicherweise wieder eine geistige Atmosphäre, in der im konkreten Falle des Konfliktes zwischen Kirche und Krone der „Tyrannenmord“ erlaubt, ja wie eine Großtat erscheinen konnte. Immerhin ist die entsprechende Stimmung doch nie wieder eine so allgemeine, naiv-sichere geworden wie im Altertum. Das frühe Mittelalter hat dann die erste eigentliche Theorie des Tyrannenmordes und seiner Erlaubtheit hervorgebracht. Sie ist von Johann von Salisbury (Joh. Saresberiensis), dem Freunde und Gehilfen des Thomas Becket, im „Policraticus“ (1159) geliefert, insonderheit vom Alten Testament her in derjenigen Wendung ins Kirch-

1) Zu Lucifer vgl. G. Krüger, L. Bischof von Calaris (Cagliari), 1886. In De non parcendo in deum delinquentibus „warnt“ L. erst den Kaiser Konstantius mit jenen „biblischen“ Exempeln.

liche, die ich andeutete, „wie es scheint“ in rein wissenschaftlichem Schulbedürfnis, zu durchdenken oder „gelehrt“ zu beleuchten, was eine Staats(Fürsten)gewalt leisten müsse [1]). Die Schrift hat keine eigentliche Wirkung geübt. Auch nicht — wenigstens vorerst nicht —, was im folgenden Jahrhundert Thomas von Aquino, der auf Aristoteles als dem Deuter des „Naturrechts“ (Vernunftgesetzes) fußt, mehr gelegentlich, in verschiedenen Zeiten, und nicht unzweideutig, zum Tyrannenmord sagt oder als seine Meinung vermuten läßt. Am ehesten gibt er eine Art von Anerkennung, „Freigabe“ desselben im Kommentar zu den Sententiae des Lombarden (II, dist 44, quaest. 2. 2. 5) zu erkennen [2]). Zur Kontroverse wurde die Lehre wieder stark ein Jahrhundert später, in Frankreich, nach der Ermordung des Herzogs Ludwig von Orleans durch bzw. auf Veranlassung des Johann von Burgund (1407). Der letztere ließ seine Tat rechtfertigen oder vielmehr feiern durch Jean Petit (Johannes Parvus). Das rief Johannes Gerson zur Widerlegung auf den Plan. Bemerkenswert, soweit direkt die „Kirche“ in Betracht kam, ist zweierlei: zunächst, daß die Entscheidung Urbans II. (1088—1099), wonach der, welcher einen „Exkommu-

1) Der volle Titel lautet: Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum; präzis zu übersetzen ist der, soviel ich sehe, frei gebildete voranstehende Einheitsausdruck für das Ganze nicht recht (etwa: Lehrer [Lehren] für den πολιχράτης, den Fürsten). Das umfangreiche Werk ist eine Staatslehre auf dem Grunde moralischer, kirchlicher (mehr oder weniger kluniazensischer) Lebensbewertung. Die Zeit staunte vor der Belesenheit des Mannes. Doch kannte er die „Politik“ des Aristoteles noch nicht. Er hat es sehr leicht, Tyrannengewalt und richtige geheiligte Königsmacht zu unterscheiden, denn „rex“ heißt der König a recto, und wenn ein König a recto abweicht, gehorcht er offenbar nicht mehr Gott, sondern dem Teufel. Der Tyrann auf dem Thron „muß“ aus dem Wege geschafft werden, da er sich über Gott, den Vertreter des „Rechten“ erhebt. Kann er nicht wirklich abgesetzt, zum Verzicht bewogen werden, so darf ihn jeder töten. Nur soll man ihn nicht vergiften. Also „offene“ Ermordung, erkennbare Vollstreckung des Gottesurteils über ihn: nur solche „geziemt“ sich. Übrigens ist die Rechtfertigung des Tyrannenmordes nicht etwa ein Hauptthema des Werkes, (doch geht es in drei verschiedenen libri, III, IV, VIII, darauf eigens ein). Johannes war Angelsachse und sah nach aller Wahrscheinlichkeit die herrschenden Normannenkönige als Usurpatoren, für „Tyrannen“ an; die nugae curialium, die seelengefährlichen Hofsitten, boten vollends Anstoß. Mit der Beckettkatastrophe (1180; B., dem die Schrift als Reichskanzler gewidmet war, wurde 1176 Erzbischof) hat der Policraticus nichts zu tun. (Die Ermordung des Thomas Becket durch den Ritter Tracy, die im Sinne dieses Mannes „pro patria“ geschah, ist eines der notabelsten „politischen Attentate“ an Privaten.)

2) Von Thomas stammt die formale Unterscheidung zwischen einem tyrannus sine (oder auch „in“) titulo, einem „Tyrannen“ nach dem Maßstabe des „Fürstenrechts“ („ohne“ Rechtstitel oder recht eigens dem „Titel“ nach) und einem tyrannus in regimine = in der Art, „wie“ er sein Regiment ausübt (der mit „Willkür“ wider die Gesetze regiert).

nizierten" tötet, nicht als Mörder behandelt werden solle, in das Decretum Gratiani aufgenommen worden ist[1]), sodann, daß das Konzil zu Konstanz in dem Glaubensdekret vom 6. Juli 1415 nur verwarf, daß „jeder Tyrann", „von jedem beliebigen Vasall oder Untertan", „ohne vorausgehenden Spruch oder Befehl eines Richters" „mit Fug und Recht" getötet werde: das sichert dem Entscheid Urbans II. seine Geltung und läßt dem Papste jede Freiheit mit Bezug auf einen von ihm gebannten und abgesetzten Fürsten. Man muß zugestehen, daß nach der Reformation zwischen Katholiken und Protestanten, insonderheit zwischen Jesuiten und Calvinisten zeit- und gruppenweise kaum Unterschiede in der Behandlung der Frage des Tyrannenmordes zu erkennen sind. Daß die Jesuiten sans phrase solchen Mord gebilligt hätten, darf man nicht behaupten, aber unter Voraussetzungen und Vorbehalten, wie sie (im einzelnen verschieden und in Abstufungen) machten, haben auch calvinische Theologen und Juristen ein Recht behauptet bzw. „begründet", daß „Tyrannen" aus dem Wege geräumt werden dürften oder „sollten". Die eigentlich große Kontroverse entstand aus den Wirren in Frankreich, England und den Niederlanden, speziell schloß sie sich an die Ermordung des Herzogs Franz von Guise durch Jean Poltrot (1563), die Greuel der Bartholomäusnacht (1572), die Erdolchung Heinrichs III. durch Jean Clement (1589), Heinrichs IV. durch Ravaillac (1610), in England an die kirchliche Haltung Elisabeths, der englischen „Isebel", wie sie bei den Katholiken hieß, (schon durch diese Bezeichnung zur Ermordung empfohlen, Papst Pius V., der letzte heilig gesprochene Papst, hat auch 1571 mit Philipp II. von Spanien und Alba direkt über eine solche verhandelt), auch Jakobs I. („Pulververschwörung", 1603), in den Niederlanden an die Ermordung Wilhelms von Oranien durch Baltasar Gerard (1584). Auf die Literatur dieser Zeit einzugehen, empfiehlt sich nicht. Sie wurzelt, soweit neue Gesichtspunkte vorgebracht werden, in den jetzt auftretenden, speziell im Calvinismus gehegten Ideen über die Volkssouveränität und ihren, dem Fürstenrecht übergeordneten Charakter, wonach das „Volk" den Fürsten „absetzen", auch „strafen" dürfe. Lossen bemerkt ganz richtig, daß Katholiken und Calvinisten, Liguisten und Hugenotten, zum Teil geradezu abwechselnd die gleichen Grundtheorien und die gleichen konkreten Anwendungen geltend machen, wie es ihnen gerade dient, ja daß man nachweisen kann, wie sie weithin sich gegenseitig mit den nötigen äußerlichen Abwandlungen (hie Bibel oder Naturrecht, hie Papst oder kanonisches Recht — natürlich zugleich Bibel und

1) S. darüber Döllinger-Friedrich, Das Papsttum, 1892, S. 58 ff.

Naturrecht) ausschreiben. Zwischen einem Jean Boucher oder Mariana (De rege et regis institutione, 1599) einerseits und Beza[1]), Hotmann oder Junius Brutus (Vindiciae contra Tyrannum, 1574: unter dem Pseudonym verbirgt sich, wie Lossen gezeigt hat, der geistige Führer der Hugenotten, Duplessis Mornay, nicht, wie auch noch Schmidt, S. 78, meint: Hubert Languet!) ist kaum ein wesentlicher Unterschied der Beurteilung des Tyrannenmordes. Die Katholiken treten nur, daß ich so sage, rascher, auch leichtherziger, „freudiger" an den Gedanken heran, daß ein „gerichteter", von denen, die das „dürfen", seiner Krone ledig oder unwert erklärter „Tyrann" umgebracht werden möge, die Protestanten zögernder, mehr nur mit „Entschuldigung" solcher, die voreilig, einem geordneten Verfahren vorgreifend, eine derartige Tat vollführen. Es ist ein großer Fortschritt, daß die Calvinisten mit Nachdruck darauf reflektierten, ob jemand und wer das Recht habe, die moralisch oder juristisch gewonnene „Verurteilung" eines Tyrannen zu vollstrecken. Die Katholiken, die Päpste hatten keine entsprechenden „Organe". Sie konnten nur „hoffen", daß Gott durch Inspiration einen Vollstrecker ihres Urteils erwecke (von Augustin an begegnet man dem Gedanken von einer möglichen außerordentlichen „Berufung" solcher Art durch Gott). Die Calvinisten reflektierten gar nicht auf die Kirche, sondern auf das „Volk". Es ist immerhin bemerkenswert, daß sie nur ein Mal zu einer Hinrichtung eines Monarchen übergegangen sind (vielleicht muß man ja freilich sagen, nur ein Mal zu solcher die Macht hatten): bei Karl I. von England (durch Cromwell, 1649)[2]). Kein Protestant hat einen katholischen Fürsten getötet! Doch hat John

---

1) Daß Beza der Verfasser der anonymen Schrift (Du droit des magistrats sur leurs subjets, 1574, dann 1576 auch lateinisch: De jure magistratuum in subditos) ist, hat Cartier nachgewiesen, Bulletin de la Soc. d'hist. de Genève, II, 1898 ff.; Skizze des Inhalts s. Troeltsch, Anm. 372, S. 688 ff. — Sonst besonders Treumann (oben S. 226 Anm.).

2) Der Fall Karls I. war historisch kompliziert. Denn Cromwell und die Partei der „Heiligen", die unmittelbar diejenigen waren, die den König vor ein „Tribunal" brachten, glaubten an eine Sonderbetrauung durch Gott. Sie faßten alle Königsgewalt als Usurpation. Ihnen war der König nicht nur wegen seiner besonderen Vergehen gegen sein Volk (wegen seines Widerstandes gegen die puritanische Bewegung) ein Tyrann, sondern ganz an sich. Im Blicke auf Israel waren sie gewiß, daß Gott (Jahve) allein unter den Menschen „Herr" sein wolle, nirgends einen König dulde. Wir treffen hier auf die eigentümliche religiöse Grundlage des englischen (und amerikanischen!) „Demokratismus". Cromwell war einem Milton ganz nach alttestamentlichen Vorbildern „berufen", den König als Tyrannen zu töten; recht eigentlich sah man darin eine Bestätigung des Gotteswillens, den König als Exempel zu „richten", daß man Karl gefangen nehmen konnte.

Knox der Maria Stuart deutlich genug den Tod gedroht und die Ermordung ihres Vertrauten, des David Riccio, (1566) gebilligt. Letztlich haben Beza, Hotmann, Duplessis usw., bzw. die sogenannten Monarchomachen, Buchanan († 1582), Milton (Defensio pro populo anglicano 1. Schrift 1651, 2. 1654) immer ernstlich auf offenes prozessuales Vorgehen gedrungen. Das bedeutete, daß nicht so sehr die alsbaldige Unschädlichmachung des seelenmörderischen Monarchen, als seine Bestrafung, die Aufrechterhaltung der Majestät des Rechts („ewigen", natürlichen, „biblischen", göttlichen „Volks"rechts) ihnen anlag. Also man muß sie danach alle als Patrioten bewerten [1]).

---

1) Der Gegenschlag, die Verkündung eines unmittelbaren Gottesrechts des „Königs" fehlte nicht. Er ging von Frankreich aus: von Barclay (geborener Schotte, schrieb in Frankreich 1600, wider Buchanan; von ihm stammt der Ausdruck „Monarchomachen"), sodann Saumaise (Salmasius, Prof. in Leiden; Defensio regia, 1649), vor allem Bossuet (Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte, 1670). Was jetzt heraufzog, war ja tatsächlich die Theorie von der „absoluten" Fürstengewalt. Begründet wurde sie u. a. durch das sog. Integritätssystem". Von bestimmter Zeit ab (so bei Saumaise) tritt bei den Protestanten Adam für den Gedanken vom „Naturrecht", insonderheit bei der Deutung und Wertung der Fürstenstellung, in die Rolle, die vorher (und auch nebenher noch) „die Alten" spielten. Das ist der Versuch einer gewissermaßen historisch-biblischen Begründung und Klarstellung des jus naturae (neben der legislatorisch-biblischen, wie man die Ineinssetzung des letzteren mit dem Dekalog, die z. B. auch Luther übt, nennen mag). Adam, bzw. der „Mensch im Urstande", vergegenwärtigt deutlich, was das eigentlich in der „Natur" des Menschen von Gott veranlagte Rechtsbewußtsein enthält. Die philosophierenden Juristen entwickelten von hier aus, also von der Rücksicht auf den „status integritatis" her, das oben bezeichnete „System" der Staatsrechtslehre. Was zum Urstande paßt, ist als Grundidee vom Fürsten, bzw. überhaupt vom Staate, anzusehen. Adam hat die „Vaterstellung" über den Menschen. Darin ist der Fürst sein Erbe. Denn Adam ist auch der erste „Herrscher" und eigentliche „Patriarch" über die Menschen gewesen (von daher auch der Name Patriarchalsystem für diese Staatslehre). Der Fürst tritt kraft der Idee, daß er der „Vater" seiner Untertanen sei („pater patriae"; dieser Ehrentitel, den die Römer gern verdienten Staatsleuten, nicht erst schmeichelnderweise ihren Caesaren verliehen, wurde jetzt auch „moderner" Fürstentitel), unter eine zwiefache Betrachtung, zunächst die, daß er kein „Tyrann" (in regimine) sein dürfe, sondern das „Wohl" seines Volkes im Auge haben müsse, nicht minder aber sodann auch die, daß er „wie ein Vater" unbedingt unverletzlich sei. Diese Idee verpönte den Tyrannenmord! Das Integritätssystem war der Rivale zu dem Kontraktssystem, das gleichzeitig ausgebildet wurde. Seinerseits war es ein Kompromiß zwischen naturrechtlich-philosophischer und biblisch-theologischer Konstruktion der Staatsidee. Das Kontraktssystem ist zum Teil, wie es, auf Absolutheit der Fürstengewalt hinausgeführt (Hobbes' Leviathan!). Vgl. G. Jellinek, Adam in der Staatslehre, 1893; ein Vortrag. (S. ihn auch in „Ausgewählte Schriften und Studien" Bd. II, 1911, S. 23 bis 44. Wie J selbst hervorhebt, hat er aus dem „überreichen" Stoff nur Hauptsachen hervorgehoben, er verfolgt weniger die Staatslehre, die den Adam

England hat zuerst die politisch praktische Dauerfrucht der mit Bodin einsetzenden, alle auf rationale Durchleuchtung der Staatsordnungen gerichteten wissenschaftlichen Bestrebungen geerntet, im Sinne des Calvinismus, aber doch so, daß die örtliche Rechtsentwicklung, die spezifisch englisch-historischen Traditionen, wie eine Art Leitstern im Auge behalten wurden. So hat es seine „konstitutionelle" Monarchie, mit all ihren Sicherungen wider „Eigenmächtigkeiten" des Herrschers schon Ende des 17. Jahrhunderts erhalten. Die Revolution von 1789 brachte Frankreich unter Schrecknissen, die doch größer waren als die der englischen Revolution, analoge Frucht. Sie hat nochmal bewußten Gebrauch gemacht von dem „Rechte" des „Tyrannenmordes". Lossen hebt hervor, daß Montesquieu (Esprit des lois, 1748) dem Streite über solches Recht das wissenschaftliche Ende bereitet habe: seither gelte es als zum „Gerümpel" alter Zeit gehörig. Daran ist richtig, daß seither die Frage nach der „Stellung" des „Monarchen" sich ernüchterte[1]).

---

ante lapsum verwertet, als die, welche eben ihn als „gefallenen" für die Notwendigkeit eines Staats „verantwortlich" macht.) — Zu der Gesamtentwicklung der Staatsideen vgl. O. Gierke (Johannes Althusius, oben S. 207 Anm.), und Die Staats- u. Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland, 1881, Die Staats- u. Korporationslehre der Neuzeit (bis z. Mitte des 17. Jahrh.s, Das Naturrecht bis z. Beginn des 19. Jahrh.s, 1913 [3. und 4. Band des Werkes „Das deutsche Genossenschaftsrecht"]). Ferner H. Rehm, Geschichte der Staatswissenschaft, 1896 und Allgemeine Staatslehre 1899 (aus Handbuch des öffentlichen Rechts: Einleitungsband). Von G. Jellinek auch „D. Politik d. Absolutismus u. die des Radikalismus: Hobbes u. Rousseau" (a. a. O. II, S. 3—22); ferner „D. Erklärung der Menschen- u. Bürgerrechte", 1895, [3]1919.

1) Einer besonderen ethischen Beurteilung des Tyrannenmordes bzw. politischen Attentats bedarf es nicht, sie ist damit gegeben, daß der Täter kein Verfügungsrecht über das Leben dessen hat, den er „tötet": so ist's Mord, den er verübt. Der „Staat" hat ein Recht über seine Glieder, einschließlich deren Leben. Der Fürst (oder in einer Republik derjenige, der das „entscheidende" Wort über Krieg zu sprechen hat), der Heerführer, der Richter kann — in seinen Rechtsgrenzen — einen Entschluß fassen, ein Urteil verkünden, dadurch für einen oder viele das Leben voraussichtlich oder recht eigentlich willenmäßig vernichtet wird. Auch Fürst (Präsident), Schlachtenleiter, Richter können im moralischen Sinn „morden", wo sie im Rechtssinn nur „töten", wenn sie fahrlässig, gar freventlich ihr Recht „gebrauchen", d. h. in der Sache mißbrauchen. Der politische Mörder wird mit Recht nicht als „gemeiner" Mörder beurteilt — falls er nicht letztlich in privater Rachsucht gehandelt hat. Seine Tat kann sachlich eine Wohltat für sein Volk sein. Das ist denkbar, auch wo Parteileidenschaft, nicht „reine" bloße Vaterlandsliebe ihn beseelt hat. Aber er greift Gott vor. So ist umgekehrt das letzte moralische Urteil Gott zu überlassen. Menschen haben nie das Recht, seine Tat zu billigen, selbst wenn sie sich ihrer als der Beseitigung eines Volksschädlings freuen und es dem Mörder „gönnen", daß er der Strafe entrinne.

Von der französischen Revolution her ist jedoch der Terror, der sich ehedem gegen die Einzelperson des Staatsoberhauptes immer neu als Drohung erhob, zum Schreckgespenst für die Volksparteien selbst geworden. In dieser Beziehung ist der Machiavellismus bisher nur allzu lebendig geblieben. Die Ausmordung der „Parteigegner“, die von den Bolschewisten im grauenhaftesten Umfang an die Stelle der ehemaligen „Tyrannen“mordung gerückt ist (Nikolaus II. ist ja, wie schon Ludwig XVI., lediglich „eins“ der Opfer gewesen!), bedeutet keinen Sieg weder der Vernunft noch des Rechts, noch der Sittlichkeit [1]). Man darf das Parteimorden, wie auch den Tyrannenmord, nicht dem „Töten im Krieg“ zur Seite stellen. Dann wenigstens nicht, wenn es sich bei diesem nicht etwa um einen frivolen Kabinettskrieg, einen Krieg im bloß dynastischen Interesse (oder dem einer Volksclique — etwa die der Kapitalisten!) handelt, sondern um „Notwehr“ einer Nation. Auch in der Form nicht, daß man das „Standrecht“ einschaltet. Aber da tauchen ja wieder patriotische Probleme auf, so das der „Revolution“ und des Widerstandsrechts, die sicher nicht „bloß“ juristisch zu erledigen sind, vielmehr erst recht mit sittlichem Feingefühl durchdacht sein wollen. Was hat die ἀγάπη da zu sagen?! Sie mit der ihr eigenen Klarheit, die doch noch keineswegs alle unsere Ethik durchstrahlt.

Nachtrag. Ich notiere noch zwei Schriften, die mir erst während des Druckes zu Gesicht gekommen und die ich wertvoll finde. Vorab (Herm.) Schwarz, Ethik der Vaterlandsliebe (Fr. Manns Pädagog. Magazin, Heft 912 = Schriften zur polit. Bildung, Heft 3), 1922. Die Abhandlung (34 Seiten) setzt sich vorwiegend mit unserem deutschen Pazifismus auseinander. Ich kann fast alles nur billigen. Unsere Pazifisten geben sich gar keine Rechenschaft, wie unklar sie in ihren Begriffen sind. Sch. zeigt richtig, daß sie im Grunde krasse Individualisten (oder aber, füge ich hinzu: bloße Parteilinge) sind, die weder wissen, was Liebe ist und verlangt, noch was Friede und nationales Leben bedeuten. In bewegender Erörterung stellt er selbst die „Merkmale der Vaterlandsliebe dar. — Nicht minder anregend, voll sittlich abwägender historischer Erinnerungen ist der Vortrag von E. Hirsch, Die Liebe zum Vaterland (in der gleichen Sammlung: Heft 975 bzw. 12), 1924. Ich freue mich seiner wie der Schwarzschen Darlegungen als solcher Ergänzungen zu meinen Erörterungen, die sie nicht ins Unrecht setzen und die ich nicht abzulehnen brauche.

---

1) Der geistige Vater des „Terrorismus“ ist Robespierre. Dieser Mann war im Prinzip Anhänger Rousseaus. „Er hat uns — schreibt Sombart a. a. O. 52 — mit seinen eigenen Worten verraten“, wie man Rousseau „im Herzen tragen“ und dennoch, eine Schreckensherrschaft üben kann. In einem Bericht vom 17. Pluv. année II bemerkt er: „Man sagt, daß der Terror (la terreur) die Waffe des Despotismus sei. Ja, wie die Axt, die in den Händen des Freiheitshelden blitzt, der gleicht, die die Schergen des Tyrannen schwingen. Die Revolutionsregierung ist der Despotismus der Freiheit gegenüber der Tyrannei“. So urteilt auch Marx (Bakunin, Lenin, Trotzki, überhaupt jetzt der Bolschewismus bzw. Kommunismus).

2.

D. Ernst von Dobschütz
Halle

Rationales und Irrationales Denken über Gott im Urchristentum

Eine Studie besonders zum Hebräerbrief

Zwei Arten gibt es über Gott und Gottes Handeln an der Welt und den Menschen zu denken: beide liegen tief begründet in der Religion. Man kann von Gottes Erhabenheit ausgehen, die sich dem Menschen als Unergründlichkeit, Unfaßbarkeit, Unberechenbarkeit darstellt, oder man kann versuchen Gottes Tun mit den Maßstäben des eigenen Denkens und Empfindens zu messen. Es gibt Individuen, Völker, Religionen, Zeiten, bei denen das eine vorwiegt, und solche, bei denen das andere zur Geltung kommt. Ist der Mensch sich seines Abstandes von der Gottheit bewußt, betont er Gottes Heiligkeit im Gegensatz zur menschlichen Sünde, so tritt alsbald das Unfaßbare hervor. Auf der anderen Seite aber hat der Mensch einen Drang in sich, Gottes Ratschluß zu begreifen; er geht davon aus, daß sein menschliches Denken korrekt, sein Empfinden normal sei, und meint, Gott müsse dem entsprechen. Denkt er Gott wie Mensch als Willensnaturen, so erscheint ihr Tun unberechenbar. Überwiegt in den Gedanken von Gott und Mensch die Vorstellung der Vernunft, so wird eben auch Gottes Handeln als ein vernünftig notwendiges erscheinen.

In der Geschichte der christlichen Theologie findet sich dieser Gegensatz am klarsten ausgeprägt in dem Streit der Thomisten und Scotisten: suchen jene die christliche Heilslehre als denknotwendig zu erweisen, so führt der Voluntarismus der letzteren bis zu der Behauptung, daß alles nur an Gottes Willen hänge. Jene beweisen, daß der Tod des Gottmenschen zum Erlösungswerke notwendig war, diese kommen bis zu der Behauptung: hätte Gott gewollt, so hätte er die Welt auch durch einen Esel erlösen können (so der Ausläufer des Nominalismus Gabriel Biel).

Es dürfte sich verlohnen, diesen beiden Linien auch einmal im Urchristentum nachzugehen. Daß sie beide da sind, ist sicher; wie sie sich verteilen, das ist das Beachtenswerte.

Dabei muß man sich von vornherein klar darüber sein, daß es auf beiden Seiten verschiedene Arten und Grade gibt. Es gibt eine rein gefühlsmäßige und es gibt eine wissenschaftliche Stellungnahme zu der Frage. Es macht einen Unterschied, ob man das Irrationale einfach annimmt oder es nachdrücklich betont; ob man das Rationale einfach voraussetzt oder es zu beweisen sucht. Im Urchristentum werden wir philosophische Untersuchungen über Rational und Irrational nicht erwarten. Aber jene verschiedene Gefühlsbetonung wird uns alsbald entgegentreten.

1. Jesus denkt weder rational noch irrational. Er steht einfach über diesem Gegensatz. Für ihn ist Gottes Handeln selbstverständlich, so wie das Handeln des Vaters selbstverständlich ist für das Kind. Er fragt gar nicht: Warum? Wozu? Er nimmt es einfach hin. Er versucht aber auch nicht zu beweisen, daß es so sein müsse, daß es so recht sei — Jesus ist schlechterdings nicht apologetisch eingestellt.

Man hat freilich neuerdings viel Aufhebens gemacht von dem Irrationalen, das in Jesu Wort Matth. 11, 25, Luk. 10, 21 liegen soll: „Ich preise dich, Vater, Herr Himmels und der Erden, daß du dies verborgen hast vor Weisen und Klugen und hast es Unmündigen geoffenbart; ja Vater; denn so war es wohlgefällig vor dir“ [1]). Das ist gewiß paradox, zumal für Hörer, die auf-

1) Auf die Echtheitsfrage gehe ich nicht ein: m. E. ist die Echtheit dieses

gewachsen waren in der damaligen Verehrung der Schriftgelehrsamkeit. Aber es ist nicht irrational. Über Gottes Motive dabei, und ob diese Motive sich vor der Menschen Vernunft rechtfertigen lassen oder nicht, ist ja nichts gesagt. Auch der Hinweis auf Gottes „Wohlgefallen“ muß nicht in dem Sinne verstanden werden, daß es sich um göttliche Willkür handele. In Jesu Munde ist es Gottes gnädiger und guter Wille zum besten der Menschen. Gott wählt den rechten Weg zur Erreichung seines Zieles.

Paradox sind auch die Seligpreisungen bei Luk. 6, 20 (vgl. Matth. 5, 3 ff.): „Heil euch Armen, Heil euch Hungernden, Heil euch Trauernden“ [1]). Aber irrational ist das nicht: Gerade die Motivierung: „Denn euer ist die Gottesherrschaft, ihr sollt satt, sollt getröstet werden“ zeigt, daß Jesus hier dem Gedanken eines gerechten Ausgleichs folgt, der durchaus den sittlichen Empfindungen der Menschen entspricht.

Jesu Gleichnisse haben etwas unmittelbar Einleuchtendes. Und doch sind sie nicht rational, schon nicht in ihrer Abzweckung; sie wollen nicht beweisen, sondern aufmuntern, indem sie den Menschen den einzigartigen, unüberbietbaren Wert des Himmelreichs (Gottesherrschaft) zeigen.

Paradox ist es, daß mehr Freude im Himmel sein wird über einen Sünder als über 99 Gerechte, Luk. 15, 7. 10; aber in den Zusätzen: der Buße tut — die der Buße nicht bedürfen, ist diese Freude ja so motiviert, daß jedermann sie versteht — und Gott rechtgeben muß.

Paradox ist Jesu Zusammenstellung: Messias — Leiden, so paradox für das damalige jüdische Denken, und nicht nur für dieses, sondern wohl überhaupt für menschliches Empfinden, daß Petrus dazwischenfährt: „Das widerfahre dir ja nicht!“ Und doch ist es für Jesus ein göttliches „Muß“: „Der Menschensohn muß (δεῖ)

---

vielumstrittenen Logion nicht erschüttert, am wenigsten durch den Nachweis kunstvollen Aufbaus, als ob Jesus nicht in dichterischer Form geredet hätte!

1) Lukas steht formal, Mattäus sachlich dem Original näher. Die drei herausgehobenen Makarismen bilden ursprünglich eine Einheit: einen dreistichischen synonymen Parallelismus wie Matth. 7, 7 f., Luk. 11, 9 f. — s. Neutestamentliche Studien, Georg Heinrici dargebracht. 1914, 97.

leiden" (Mark. 8, 31; in den Wiederholungen 9, 31 und 10, 33 steht in gleichem Sinne das Futurum). Was ist das für ein „Muß"? Ganz gewiß nicht das der Vernunft, sondern das des göttlichen Ratschlusses. Aber Jesus empfindet diesen keineswegs als irrational, als göttliche Willkür. Was sein Vater beschlossen hat, das ist eben gut so. Ja es muß so sein. Sein Leiden ist für Jesus kein Problem, es ist eine göttliche Heilsnotwendigkeit. Es ergibt sich für ihn aus dem Gedanken des Dienens: „Der Menschensohn ist gekommen — zu dienen und sein Leben zu geben als Sühne für viele", Mark. 10, 45. Es ist für ihn einbegriffen in den Gedanken des neuen Bundes, Mark. 14, 24 [1]). Man kann von dem guten Hirten verlangen, daß er sein Leben für das seiner Schafe einsetzt, Joh. 10, 11; man sieht es am Weizen: nur wenn der Same, in die Erde gelegt, stirbt, bringt er aus sich viel Frucht hervor, Joh. 12, 24. Das alles ist für Jesus selbstverständlich. Er empfindet es gar nicht als Lösung eines Problems, als Rechtfertigung des göttlichen Heilsratschlusses, wie es Spätere dann empfunden haben.

Es gibt noch ein anderes „Muß" des Leidens für Jesus: die Schrift muß erfüllet werden: Mark. 14, 49; Matth. 26, 54; Luk. 24, 44 [2]). Auch hier handelt es sich nicht um den Nachweis eines Rationalen, Vernünftig-Notwendigen. Gottes Wort muß eingelöst werden. Der ganze Weissagungsbeweis scheidet für unser Thema aus.

So ist auch in dem Wort von den Ärgernissen, die da kommen müssen (Matth. 18, 7, Luk. 17, 1), das ἀνάγκη nur sozusagen empirisch von dem Unausbleiblichen gemeint: es steht keine rationale Notwendigkeit dahinter; man vergleiche Mark. 14, 21, wo dasselbe Wort auf den Verrat angewendet wird, aber nur mit der

---

1) Beide Stellen sind schon durch die Überlieferung als echt erwiesen, vollends durch die Erwägung, daß Jesus den Todesgedanken unmöglich nur als Verhängnis hinnehmen konnte; er mußte ihm in Verbindung mit seinem Messiasbewußtsein Heilsbedeutung beilegen. Was lag da näher als jene Vermittlungen?

2) Ohne die Echtheit dieser Einzelstellen zu behaupten, kann man doch die Anschauung sicher auf Jesus zurückführen.

Feststellung: „Des Menschen Sohn geht dahin, wie von ihm geschrieben steht".

Jesus lebt in eschatologischen Gedanken — und die eschatologische Apokalyptik des Judentums arbeitet mit den Gedanken übernatürlicher Offenbarung, wunderbaren Geschehens, völliger Verwirrung der Natur- und Sittenordnung, unmittelbaren Eingreifens Gottes, unberechenbarer, überwältigender Katastrophen — kurz sie ist irrational im höchsten Grade. Aber bei Jesus bleibt von dem allen nur der bescheidene Verzicht auf das Berechnenwollen — der Vater allein weiß Zeit und Stunde, Mark. 13, 32 — und die sittliche Mahnung: seid wachsam, Mark. 13, 33 u. ö., die Gewißheit, daß sein Werk zur Vollendung kommt, ja daß er selbst auf den Wolken des Himmels dazu kommen werde, Mark. 9, 1; 14, 62. Entscheidend ist doch für Jesus, was man die umgebogene Eschatologie nennen kann[1]): die Gottesherrschaft ist mit ihm schon gekommen, Matth. 12, 28; sie ist im Herzen der Menschen, Luk. 17, 21. Und das ist weder rational noch irrational: es ist einfach sittlich. Es handelt sich um das Tun des Willens Gottes. Wo *θέλημα θεοῦ* im Munde Jesu vorkommt, ist es fast immer von diesem fordernden Willen Gottes gemeint, Mark. 3, 35; Matth. 7, 21; Joh. 4, 34; 7, 17; 9, 31[2]).

Wo Jesus anderseits von Gottes waltendem Willen spricht wie in dem Wort vom Nichtverlorengehen eines der Kleinen (Matth. 18, 14 *θέλημα*), da ist dieser Wille für ihn eine ebenso einfache, klare Sache wie der fordernde Wille Gottes. Er ergeht sich nicht in staunender Anbetung des Irrationalen: er sagt einfach: „ohne euren Vater fällt kein Sperling vom Dach" (Matth. 10, 29; Luk. 12, 6). Die kleine Herde braucht sich nicht zu fürchten, denn Gott hat beschlossen (für gut befunden, *εὐδόκησεν*), ihr das Reich zu geben (Luk. 12, 32). Es ist der Vatergedanke, der an all solchen Stellen das gleichsam Unberechenbare des göttlichen Willens wieder aufhebt. Jesus kennt diesen Willen und weiß, daß es ein gnädiger, guter, liebevoll fürsorglicher Vaterwille ist.

Etwas Rationales liegt in dem Vergeltungsgedanken: wer Barm-

---

1) Siehe Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1911, 1—20.

2) Bei Matth. 6, 10; 26, 42 kann man schwanken.

herzigkeit übt, empfängt Barmherzigkeit, (Matth. 5, 7 [1]). Das leuchtet dem Menschen unmittelbar ein. Aber hier durchbricht der Gottesgedanke alsbald die Logik: Gott ist reicher als die Menschen, er gibt mehr: Mit welchem Maß ihr messet, wird euch zugemessen werden — nein, ihr bekommt mehr: ein voll gerüttelt und geschüttelt, ein überfließend Maß wird man in euern Schoß schütten, Luk. 6, 38; Matth. 7, 2; Mark. 4, 24 [2]).

Die Frage nach einem zureichenden Grunde für das Schicksal der Menschen lehnt Jesus einfach ab: bei der Meldung von der Ermordung der Galiläer und dem Einsturz des Siloahturmes Luk. 13, 1—5 sogut wie bei dem Blindgeborenen Joh. 9, 1—3: er läßt nur die Bedeutung als Warnung für die andern oder als Mittel zur Ehrung Gottes gelten.

Überschlägt man alles, was uns an Jesusworten überliefert ist, so muß man sagen: Jesus redet gar nicht so viel von Gottes Tun, was er aber sagt, das sind einfache Feststellungen ohne alle Reflexion oder den Versuch Gott zu rechtfertigen. „Der Vater", damit ist alles gegeben. Gottvertrauen im Sinne Jesu ist weder rational begründet, noch auf die Betonung des Irrationalen eingestellt. Jesu Predigt wendet sich nicht an den Verstand, sondern an den Willen.

2. Ganz anders ist die Stimmung bei Paulus: Paulus ist tief ergriffen von dem Irrationalen in Gottes Wesen und Walten. Der Grundton seiner Gedanken ist Gottes unerforschlicher Wille (*θέλημα* — im Unterschied von dem berechnenden, die rechten Mittel zum Zweck wählenden *βούλημα* der souveräne, durch nichts außer sich selbst bestimmte Wille oder Ratschluß Gottes [3]). — Fünfzehnmal in den echten Briefen, *βούλημα* einmal. — Gott erbarmt sich dessen, den er will, und verstockt, wen er will (Röm.

---

1) Dies Herrenwort hatte wohl ursprünglich nicht die Form des Makarismus, sondern die der Mahnung: *ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε* 1 Clem. 13, 2, dazu A. Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien (TU X), I, 64.

2) Zu solchen Kreuzungen zwischen Logik des Gedankens und frommem Empfinden vgl. meine Rede „Vom Auslegen" 1922, 15.

3) Vgl. G. Heine, Synonymik 1898, 143; auch Wilke-Grimm-Thayer und Cremer-Kögel s. v. *θέλω*.

9, 18). Das 9. Kapitel des Römerbriefes ist ein gewaltiger Ausbruch dieser dem Evangelium Jesu fremden Stimmung. Allerdings setzt dann gleich eine Gegenbewegung ein: Israels Verwerfung ist eben doch durch Israel selbst verschuldet (Kap. 10), und außerdem macht Gott sein Wort dennoch wahr: schon jetzt ist ja ein Rest von Israel angenommen, und die Zukunft wird in noch herrlicherer Weise Gottes Verheißung zur Erfüllung bringen, wenn ganz Israel sich doch noch zum Heile bekehrt. In diesem Gedankengang tritt sogar ein rationales Moment auf: daß Gott Israel zum Glauben bringt, indem er durch Annahme der Heiden seine Eifersucht erweckt, ist sozusagen menschlichen Motiven abgelauscht. Dennoch erscheint diese weite Perspektive nicht als Ergebnis vernünftigen Nachdenkens, sondern als Wirkung göttlicher Offenbarung; es ist ein Mysterium, in das Paulus durch Offenbarung Einblick erhalten hat, um nun auch den Christen Roms Einblick darein zu gewähren. Schließlich aber nötigt ihm dies Ganze den Lobpreis der Unergründlichkeit Gottes ab: „O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unerforschlich sind seine Gerichte und unausfindbar seine Wege! Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt oder wer ist sein Ratgeber gewesen? oder wer hat ihm etwas vorgeschossen, das ihm erstattet werden müßte? Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen.“ Röm. 11, 33—36. Paulus lebt in solchen göttlichen Geheimnissen: der Geist offenbart sie ihm 1 Kor. 2, 7. 10. Das ist völlig irrational.

Irrational ist das Wort vom Kreuz: den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, 1 Kor. 1, 23. Paulus ergeht sich in breiter Darlegung dieses Gedankens: das Törichte Gottes ist weiser als die Menschen, das Schwache Gottes kräftiger als die Menschen, V. 25. Und in Anknüpfung an das eingangs besprochene Herrenwort Matth. 11, 25, Luk. 10, 21 gefällt er sich in einer breiten Ausführung der Paradoxie göttlicher Berufung, die schließlich der Schöpfung aus nichts, diesem von der griechischen Philosophie als ganz irrational abgelehnten Gedanken, gleichgestellt wird, V. 26—28.

Auf freier göttlicher Entschließung von Ewigkeit her ruht das

Heil des einzelnen, Röm. 8, 29. Auf dem einen Gnadenentschluß (εὐδόκησεν) Gottes beruht seine, des Paulus Bekehrung, Gal. 1, 15; auf Gottes souveränem θέλημα beruht sein Apostolat, 1 Kor. 1, 1, 2 Kor. 1, 1, Kol. 1, 1 [Eph. 1, 1; 2 Tim. 1, 1], wobei er wieder das Irrationale der Erwählung eines scheinbar untauglichen Instruments hervorhebt, 2 Kor. 4, 7; 12, 9. Gottes souveräner Wille ist es auch, der alle seine Wege bestimmt, Röm. 1, 10; 15, 32; Apg. 16, 6 f. mit der ganz durch Geistesweisungen bestimmten Reiseroute gibt eine gute Veranschaulichung des Irrationalen in der Lebensführung des Apostels.

Irrational ist der Grundgedanke seines Evangeliums von dem nicht durch Gesetzeswerke zu erwerbenden, sondern von Gottes freier Gnade im Glauben hinzunehmenden Heil. Paulus bildet die paradoxe Formel, daß Gott den Gottlosen rechtfertigt (δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, Röm. 4, 5), obwohl er gewiß Gott nicht eine Ungerechtigkeit zuschreiben will, und sein Gedanke dies auch gar nicht verlangt — hört doch der Gottlose im Augenblick des Glaubens auf gottlos zu sein —, bloß um dies völlig Irrationale des Heils voll zur Geltung zu bringen. Paulus betont, daß Christi Selbsthingabe in den Tod, zugunsten von Sündern, gerade weil sie etwas ganz Irrationales ist — Menschen sterben schwerlich für einen Gerechten, allenfalls für einen Wohltäter —, als unumstößlicher Beweis der Liebe Gottes zu uns angesehen werden muß, Röm. 5, 6—8 vgl. 8, 32; Gal. 1, 4 [1]); 2, 20.

Paulus hat weder das Bedürfnis, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, noch seine Hingabe in den Tod vernünftig zu rechtfertigen: beides ist Liebesausfluß, freier Willensentschluß — sowohl seitens Gottes als seitens Jesu Christi.

Aber im Unterschied von Jesus muß man sagen: für Paulus ist der Tod Jesu Problem, ja das Problem seines religiösen Denkens. Überkommen hat er die Formel: gestorben für uns, für unsere Sünden. Aber nun quält ihn das Wie? Und damit treten neben jenes irrationale Element der Liebe, des Gnadenwillens, rationale Versuche: Paulus arbeitet am liebsten mit dem Ge-

1) Beachte die Verbindung des τοῦ δόντος ἑαυτὸν mit dem κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ.

danken des Austausches, den er vielleicht sogar in dem Begriff καταλλαγή (Versöhnung, Austausch) fand. 2 Kor. 5, 18—20, „Gott hat den, der Sünde nicht kannte, uns zu gut zu Sünde gemacht, damit wir würden Gottesgerechtigkeit in ihm“, V. 21. Ähnlich: „er hat uns vom Gesetzesfluch losgekauft, indem er für uns ein Fluch ward“, Gal. 3, 13 [1]). Der Loskaufgedanke an sich hat etwas Rationales: Menschen betrachten es als vernünftig, daß man eine Arbeitskraft freigibt, wenn sie durch eine andere, oder den Gleichwert einer solchen ersetzt wird.

Die anderen Gedanken, mit denen Paulus das Rätsel des Todes Jesu zu lösen sucht, sind noch weniger rational: daß in Christi Fleisch das Fleisch überhaupt und damit die Sündenherrschaft vernichtet sei, Röm. 8, 3; daß durch den Tod die Ehe, d. h. die Bindung an das Gesetz, gelöst sei, Röm. 7, 1—6; daß am Kreuze die Schuldschrift getilgt sei Kol. 2, 14; daß Christus im Tode über die Geistermächte triumphiert habe Kol. 2, 15 usw. Das sind teils Bilder, teils Mythologumena, die veranschaulichen, aber nicht beweisen; die von der Ratio so fern liegen, wie die Sache selbst, die sie zu erklären versuchen.

Dem Austauschgedanken am nächsten steht wohl der Wiederherstellungsgedanke Röm. 5, 12—21: was in Adam verdorben worden ist, ist in Christus wieder gut gemacht. Aber gerade hier zeigt sich ein an Luk. 6, 38 erinnerndes starkes Gefühl für die Ungleichheit in der Gleichheit: hat Paulus mit „gleichwie“ angesetzt (ὥσπερ 5, 12), so nimmt er den anakoluthisch verlaufenen Gedanken mit „doch nicht wie“ (V. 15) „und nicht wie“ (V. 16) wieder auf, um auf ein „viel mehr“ (V. 17) hinauszukommen; er stellt dem πλεονάζειν der Sünde das ὑπερπερισσεύειν der Gnade gegenüber (V. 20). Kurz er bewegt sich, wie schon 5, 9 ff. in dem steigernden Ton des „Wenn schon ... um wie viel mehr“.

1) Man darf dies nicht psychologisch vertiefen, sondern muß sich einfach an den Schriftbeweis bei Paulus halten.: „Verflucht“ steht Deut. 27, 26 vom Gesetzesübertreter (= Mensch), Deut. 21, 23 vom Gehenkten (= Christus): also ist hier eine Gleichung, ein Austausch möglich, und das wird mit dem andern Gedanken eines Sklavenloskaufs durch freiwilligen Eintritt in die Sklaverei verbunden.

Das „Muß“ kehrt bei Paulus in eschatologischem Zusammenhange wieder: „Dies Vergängliche muß Unvergänglichkeit und dies Sterbliche Unsterblichkeit anziehen“, 1 Kor. 15, 53; „Christus muß herrschen, bis er alle seine Feinde unter seine Füße getan hat“, 1 Kor. 15, 25. Das ist aber in beiden Fällen nicht das Muß der Vernunftnotwendigkeit, sondern das des göttlichen Heilsplans, wie er hier durch die Schrift (Ps. 110, 1), dort durch eine besondere Offenbarung (μυστήριον 1 Kor. 15, 51) dem Apostel kund geworden ist.

Sonst findet sich noch einigemal das „Muß“ der sittlichen Pflicht (1 Thess. 4, 1; 2 Thess. 3, 7 δεῖ — vgl. ὀφείλομεν Röm. 15, 1; 1 Kor. 11, 7. 10; 2 Kor. 12, 14 — Röm. 8, 12). Auch „wie man jedermann antworten muß“ (Kol. 4, 6), gehört hierher.

Paulus übernimmt Röm. 1, 20 den peripatetisch-stoischen Gedanken von Gottes Erkennbarkeit aus der Natur (den Schöpfungswerken); aber er schiebt ihn sofort wieder beiseite durch die Theorie, daß die Menschen von dieser Erkenntnismöglichkeit keinen Gebrauch gemacht haben — Paulus redet generell und berücksichtigt keine Ausnahmen. Man wird sagen dürfen: darin liegt die Aufhebung des Rationalen, und auch die angeschlossene Theorie von der Bestrafung dieser Nichtachtung und der zunehmenden Gottlosigkeit durch sich immer steigernde Sittenlosigkeit wird man nicht als rational bezeichnen wollen.

Gewiß, der Gedanke der Vergeltung knüpft unmittelbar an ein allgemein menschliches Empfinden an, und in dem von Paulus neben seiner Gnadenlehre immer fest gehaltenen Satz: „Gott wird vergelten einem jeglichen nach seinen Werken“ Röm. 2, 6 liegt ein Element der rationalen Religionsauffassung vor. Das ist bei Paulus um so stärker geltend zu machen, als er gerne die guten Werke, d. h. für den Juden: die Gesetzesbeobachtung, weiter faßt und mit dem Sittlichen schlechthin gleichsetzt — das gute Werk Röm. 2, 7 (Gott wertet auch das Streben nach Ruhm, Ehre und Unvergänglichkeit), das Gute, Wohlgefällige, Vollkommene Röm. 12, 2; vgl. besonders Phil. 4, 8. So wird das Sittliche schlechthin Maßstab für die göttliche Vergeltung, und damit diese etwas von jedermann als gerecht (δικαιοκρισία) Anzuerken-

nendes. Die Gedanken des alles Wertlos-Unbeständige wegfressenden Feuers, 1 Kor. 3, 13 f. und des bis in alle Schlupfwinkel eindringenden Lichtes, 1 Kor. 4, 5, stellen die Unanfechtbarkeit des göttlichen Urteils, die irrtumsfreie Gerechtigkeit dieses Gerichts sicher.

Aber man kann nicht sagen, daß diese nur in zweiter Linie stehenden Gedankengänge den Eindruck von der Bedeutung des Irrationalen bei Paulus einzuschränken, geschweige denn aufzuheben geeignet wären.

Das gilt nicht einmal von der Linie, mit der Paulus Jesus am nächsten kommt, seinem Gottvertrauen: dies ist bei ihm vorhanden wie bei Jesus, es beherrscht ihn; aber Paulus stellt sich das Wirken des Kindschaftsgeistes doch anders vor, als es bei Jesus ist: es hat etwas Ekstatisches an sich mit dem Abbaschreien und den unaussprechlichen Seufzern Röm. 8, 15. 26. Auch in der Heilsgewißheit ist Paulus irrational gestimmt. Er bleibt der Vertreter des Irrationalen im Neuen Testament.

3. In der nachpaulinischen Zeit läßt die gewaltige Wucht des paulinischen Irrational-Empfindens nach. Zwar ist die Apostelgeschichte erfüllt von dem Gedanken des Wunders; es ist der Geist, und zwar ein ekstatischer, nicht ein rationaler Geist, der hier alles lenkt; aber es wird doch weniger von Gottes unfaßbarem Walten geredet als von gewissen Notwendigkeiten. Gewiß ist die Auferweckung Jesu ein Wunder, eine Machttat Gottes Apg. 2, 24, aber Lukas beeilt sich hinzuzufügen: „wie es denn unmöglich war, daß er vom Tode festgehalten wurde." Die Apostelgeschichte hat zweiundzwanzigmal *δεῖ* bzw. *ἔδει*.

In den Vordergrund rückt der Weissagungsbeweis: es mußte also geschehen; denn so stand es geschrieben, so war es geweissagt Luk. 24, 25 f.; Apg. 1, 16; 3, 21. In diesem Sinne steht *ἔδει* auch Apg. 17, 3, wohl auch das *ἀναγκαῖον* Apg. 13, 46: Euch muß zuerst das Wort Gottes geredet werden: Gott hat durch seine Verheißungen an Israel sich und seine Boten gebunden.

Daneben wurde „Muß" (*δεῖ*) oft von dem göttlichen Ratschluß gebraucht: „der Himmel muß Jesus Christus aufnehmen bis zu der Zeit der Allwiederherstellung" Apg. 3, 21; „wieviel er (Paulus) leiden muß für meinen Namen" Apg. 9, 16; „wir müssen durch

viele Drangsale in die Gottesherrschaft eingehen" Apg. 14, 22; „nachdem ich nach Jerusalem gekommen bin, muß ich auch Rom sehen" Apg. 19, 21. „Wie du mich in Jerusalem bezeugt hast, so mußt du mich auch in Rom bezeugen" Apg. 23, 11. Hier handelt es sich überall zwar nicht um eine Vernunftnotwendigkeit, sondern um göttliche Bestimmung — Gott hätte es auch anders bestimmen können, aber es ist doch bezeichnend, daß Lukas dafür so gern das „Muß" anwendet.

Apg. 5, 29; 20, 35 steht es von sittlicher Pflicht; ebenso ist es im Munde der Judaisten 15, 5 „man muß die Heiden beschneiden" gemeint.

Lukas redet lieber von Gottes *βουλή* (7, 30; Apg. 2, 23; 4, 28; 13, 36; 20, 27). *βουλή*, *βούλημα*, *βούλησις* herrschen auch im 1. Clemensbrief vor; Eph. 1, 11 hat die Mischformel *κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, während 1 Petr. ohne sonderliche Betonung an *θέλημα θεοῦ* festhält (2, 15; 3, 17; 4, 2. 19). Das römische Gemeindeschreiben legt Wert auf die göttliche Ordnung in der Natur (1 Clem. 20) und holt zum Beweise der Totenauferstehung den Wechsel von Tag und Nacht, von Saat und Ernte, ja selbst den Vogel Phoinix heran (K. 24. 25). Das ist Rationalismus, wenn auch mit stark supranaturalem Einschlag.

Für Johannes ist Gottes Wesen trotz des an die Spitze des Evangeliums gestellten Begriffs Logos alles andere als rational: sein ganzes Denken und Fühlen ist auf das Sittliche eingestellt. Gottes Motiv ist die Liebe, Joh. 3, 16; „Gott ist Liebe" 1 Joh. 4, 16. Auch „Gott ist Licht" 1 Joh. 1, 5 besagt nicht vernünftige Klarheit, sondern sittliche Reinheit. Als irrational kann man ansprechen den immer wieder betonten Gedanken, daß Gott sich nur in Jesus geoffenbart hat, Joh. 1, 18; 10, 8; 7, 28 f.; 8, 55; 17, 6, der Matth. 11, 25 entspricht, aber Johannes nimmt das als das Allerselbstverständlichste hin. Problem ist ihm nur das ganz unvernünftige Verhalten der Menschen dieser einzigartigen Liebesoffenbarung Gottes gegenüber. Wie einst schon der alte Heraklit von Ephesus sich über das Unvernünftige der Menschen, die dem Logos nicht folgen, entrüstet hatte, so meditiert Johannes von Ephesus schmerzbewegt über das Irrationale: Er kam in sein

Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf 1, 11; das Licht scheint in die Finsternis, und die Finsternis ergriff es nicht 1, 5; vgl. 3, 19—21; 12, 37 ff.[1])

4. Eine ganz andere Betrachtungsweise tritt uns in dem Hebräerbrief entgegen. Dieser steht darin innerhalb des Neuen Testaments ganz isoliert: sein frommes Denken ist rational, d. h. hier überwiegt der Versuch, das Tun Gottes, das Heilswerk Christi als vernunftnotwendig zu erweisen. Er arbeitet mit den Begriffen: notwendig (ἀνάγκη 7, 12; 9, 16. 23, ἀναγκαῖον 8, 3, ὤφειλεν 2, 17) und schicklich (πρέπει, bzw. ἔπρεπεν 2, 10; 7, 26 — sonst im Neuen Testament nur in sittlichem Sinne gebraucht: 1 Kor. 11, 13; Eph. 5, 3; 1 Tim. 2, 10; Tit. 2, 1). Die dialektische Art zeigt sich besonders bei dem ἔδει (er hätte gemußt, wenn ...) 9, 26 — sonst von der sittlichen Pflicht 2, 1; 11, 6. — Der rationale Charakter hängt aber nicht an diesen wenigen Stellen: er liegt in dem ganzen Beweisgang des Schreibens. Nicht als wollten wir im Hebräerbrief eine theoretische Abhandlung sehen: diese Ansicht ist überwunden. Die durchaus praktische Einstellung des ganzen Schreibens ist heute allgemein anerkannt. Aber um einen praktischen Zweck bei seinen Lesern mit diesem λόγος παρακλήσεως 13, 22 zu erreichen, führt der Verfasser doch lange Beweise. Für ihn und seine Leser sind Menschwerdung und Leiden des Gottessohnes Probleme, denen er verstandesmäßig beizukommen sucht. Dabei verbindet er sie auf das engste: auf die Frage cur deus homo? weiß er zunächst die Antwort: damit er leiden könne (2, 9) und durch den Tod den Teufel vernichte und uns von Todesfurcht befreie (2, 14 f.)[2]); dann vertieft er den Gedanken: er mußte den Brüdern in allem gleich werden 2, 17, in allem versucht gleich ihnen 4, 15, am Leiden Gehorsam lernend 5, 8,

---

1) Über die Johannesoffenbarung gilt das unten S. 252 über Apokalyptik allgemein Gesagte.

2) Diese beiden Zweckbestimmungen sollen die eine „uns vom Tode zu befreien" ersetzen. Der Verf. trägt der Tatsache Rechnung, daß auch Christen noch sterben müssen. Grundsätzlich aber sind sie frei vom Tode — d. h. (mythologisch) vom Todesgewaltigen (Teufel) und (psychologisch) von der Todesfurcht.

um wirklich ein treuer und mitleidiger Hoherpriester sein (2, 17), um seines Amtes mit dem erforderlichen Verständnis walten zu können (4, 15; 5, 2). Die Frage aber: Warum mußte Christus leiden? beantwortet der Verfasser dahin: Es ziemte Gott, da er viele Söhne zur Herrlichkeit bringen wollte, den Stifter ihres Heils durch Leiden zu vollenden — es ziemte ihm: als der allmächtige (das besagt der Relativsatz) hatte er vielerlei Mittel und Wege; er hätte es also auch anders machen können. Aber es ziemte ihm, d. h. es war rational gedacht, nach unserem menschlichen Ermessen der geeignetste, für Gott selbst schicklichste Weg (2, 10). Christus ist genau solch ein Hoherpriester, wie er sich für uns schickte, d. h. wie wir ihn brauchten (7, 26).

Und nun argumentiert der Verfasser weiter: Ist Christus Hoherpriester, so muß er eine dem Sühnedienst des Hohenpriesters am großen Versöhnungstage entsprechende Verrichtung haben: dort gab es blutige Opfer, so mußte sich Christus selbst in den Tod hingeben; dort ging der Hohepriester durch den Vorhang in das Allerheiligste: so mußte Christus durch alle (Sphären-)Himmel in den Himmel Gottes eingehen; dort trat der Hohepriester sühnend für das Volk ein: so muß Christus jetzt bei Gott fürbittend für uns eintreten. Ja er spinnt diese Beweise noch weiter, indem er sich an die zwei Seiten des Begriffs διαθήκη hält: Gehört zum Rechtskräftigwerden eines Testaments der Tod des Testators, so mußte Christus sterben, damit die neue διαθήκη zustande käme (9, 16 f.). Gehörte einst zur Errichtung des Moses-Bundes Blutreinigung, so mußte eben auch jetzt Christus sterben, um durch sein Blut den neuen Bund einzuweihen (9, 19—23).

Freilich auch hier zeigt sich wieder, daß die Gleichung nicht vollkommen ist: die Unterschiede überwiegen die Ähnlichkeiten. Christus entspricht dem aaronitischen Hohepriester (K. 5) — Christus ragt als Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks hoch über jenes aaronitische Priestertum hinaus (K. 7—9). Solange sich das auf dem Gebiet des Persönlichen hält, ist es glatt und klar. Die Schwierigkeit beginnt bei dem Sachlichen. Da zeigt sich, daß weder Priester noch Opfer für Christi Person und Werk adäquate Begriffe sind; da zeigt sich vor allen Dingen, daß die himmlischen

Gegenbilder des Irdischen eigentlich doch etwas ganz anderes sind als dieses. Wir würden eher argumentieren: wenn Christus Hohepriester so ganz anderer Art ist, so muß er eben ganz etwas anderes tun als Opfer darbringen — aber unser Verfasser argumentiert: „Jeder Hohepriester ist eingesetzt, Gaben und Opfer darzubringen: daher muß notwendigerweise auch dieser etwas haben, was er darbringen kann“, 8, 3. Das ist ein logisches Muß, freilich nur gebraucht, um dem Tode Christi Bedeutung abzugewinnen als Opfer. Der Verfasser argumentiert eben nach dem Schema: etwas wird überboten und aufgehoben nur durch ein Höheres gleicher Kategorie, also das Opfer nicht durch ein Nicht-Opfer, sondern durch ein Opfer höherer Art. — Ἀνάγκη 9, 16 ist die Rechtsnotwendigkeit, die der Verfasser auf Christi Tod überträgt. Mit 9, 23 aber kommen wir wieder auf jenes logische Muß des Verfassers: Wenn die irdischen Kultgegenstände, die Abbilder des Himmlischen sind, mit Blut gereinigt werden müssen, so müssen das vollends die himmlischen Dinge selbst, nur nicht mit dem Blut tierischer Opfer, sondern mit dem höheren Opfer, d. h. dem Blute Christi selbst. So stoßen wir in diesem Zusammenhang auf das gleiche „um wieviel mehr“ (πόσῳ μᾶλλον), das wir schon als πολλῷ μᾶλλον bei Paulus fanden: „wenn schon das Blut von Böcken und Stieren und die Asche der Roten Kuh, wenn man levitisch Verunreinigte damit besprengt, äußerliche Reinigung bewirkt, wieviel mehr wird das Blut Christi, der sich selbst in Kraft ewigen Geistes Gott als makelloses Opfer darbrachte, unser Gewissen reinigen von toten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott?“ 9, 13 f. Hier ist durch diese Form nur verschleiert, daß es sich eigentlich um ganz verschiedene Dinge handelt, die der Verfasser in das Schema: Niederes und Höheres der gleichen Kategorie gebracht hat. Das ganze Schema von himmlischem Urbild und irdischem Abbild, Bild und Schattenriß, ermöglicht es dem Verfasser, auf das Himmlische die Kategorie des „Muß“ und „Es geziemt sich“ zu übertragen, wie wir Menschen sie auf die irdischen Verhältnisse anwenden. Und so tritt denn Gottes Handeln auch in dies Licht des Vernünftig-Notwendigen.

Zwar hält er an Gottes freier Verfügung fest: die Austeilung

des Geistes geschieht κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν 2, 4 — θέλημα ist ihm Gottes fordernder Wille 10, 7. 9. 36; 13, 21 —, aber wenn er auch in Analogie zum Sinai Gott als ein fressendes Feuer bezeichnet, 12, 29: es überwiegt doch der evangelische Gedanke der Vaterschaft Gottes, die den Christen auch das Leiden als Liebeszucht begreifen läßt 12, 5—11.

5. In anderer Weise macht sich das Rationale im Barnabasbrief geltend: der wenig geistvolle, aber auf seine Fündlein stolze Lehrer, der hier zu Worte kommt, schöpft nicht wie Paulus aus Offenbarung göttlicher Geheimnisse, sondern aus der Schrift, die er in der Weise der rabbinischen Schriftgelehrten als Tummelplatz vermeintlicher Geistreichigkeit mißbraucht: an die Stelle der fast immer feinsinnigen Typologie des Hebräerbriefes tritt hier wilde Allegorie, die um so peinlicher wirkt, je gespreizter sie auftritt (1, 4; 9, 9).

Auch der Barnabasbrief steht vor dem Problem: cur deus homo? (ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτὸν φανερωθῆναι, 5, 6), und auch er verknüpft es mit dem andern: Warum mußte Christus leiden? (6, 7). Seine Antwort ist — schon darin zeigt sich die Unklarheit — eine vielgestaltige: er sollte den Tod vernichten und die Totenauferstehung zeigen; er sollte den Vätern die Verheißungen erfüllen und sich selbst das neue Volk bereiten; er sollte sich als den Richter — nach geschehener Totenauferstehung — erweisen. Das alles sind noch Argumente aus Gottes Heilsplan, die nicht rational im eigentlichen Sinne genannt werden können, nun aber folgen solche: der ewige Gottessohn, den der Vater schon bei der Schöpfung angeredet hatte (Gen. 1, 26), mußte in Fleischesgestalt erscheinen, weil andernfalls die Menschen, die schon beim Anschauen der Sonne, seines Geschöpfes, geblendet werden, ihn nicht ohne Schaden hätten anblicken können, 5, 10. Menschwerdung und Todesleiden waren notwendig, um die Schuld des prophetenmörderischen Volkes voll zu machen, 5, 11; der Kreuzestod aber mußte sein (ἔδει) zur genauen Erfüllung der Weissagung 5, 13 f. Freilich verbindet sich dies göttliche Muß in eigentümlicher Weise mit Jesu Freiwilligkeit; αὐτὸς δὲ ἠθέλησεν οὕτω παθεῖν (ebd.). Daraus folgert der Verfasser, daß der Sohn Gottes nicht leiden

konnte außer unsertwegen; er litt, damit seine Wunde uns lebendig mache, 7, 2; er litt, um den Typus der Opferung Isaaks zu erfüllen, 7, 3; er litt als der Sündenbock des großen Versöhnungstages, 7, 4 f., 6—11. Der rote Wollfaden in den Dornen zeigt: wer Christus gewinnen will, muß (δεῖ) viel leiden: „Wer mich sehen und mein Reich ergreifen will, muß (ὀφείλουσιν) mich durch Drangsal und Leiden hindurch fassen", 7, 11.

Sonst handelt es sich bei dem „Muß" meist um ein sittliches (δεῖ, 4, 1; ὀφείλομεν, 1, 7; 2, 1; 7, 1) — oder es ist rein rhetorisch (2, 10; 4, 6; 6, 18).

Der Gedanke der Unergründlichkeit des göttlichen Ratschlusses ist diesem altchristlichen Lehrer über dem stolzen Bewußtsein seiner Erkenntnis fast ganz abhanden gekommen.

6. Der Unterschied zwischen Jesus und Paulus auf der einen Seite, Paulus und dem Hebräerbrief auf der andern ist offensichtlich. Wie erklärt er sich?

Hat Paulus das, was er nicht von Jesus hat, von Gamaliel oder hat er es von Jesaias? So nahe es liegt, den Versuch zu machen, Paulus aus dem Spätjudentum seiner Zeit, aus der Rabbinenschule, durch die er nachweislich gegangen ist, zu verstehen: hier zeigt sich ganz deutlich, daß er weit mehr von den klassischen heiligen Schriften seines Volkes, von den alten Propheten Gottes (Röm. 1, 2) bestimmt war — eine Erkenntnis der älteren biblischen Theologie, die neuerdings von verschiedenen Seiten verdunkelt worden ist. Es genügt eigentlich Röm. 9—11 zu überlesen, um alsbald festzustellen: hier redet der Geist des Jesaia: es finden sich da nicht weniger als zehn Entlehnungen aus Jesaia, und insbesondere der Schlußhymnus (s. oben) baut ganz auf Jes. 40 auf. Man muß nur Stellen wie Jes. 6, 9 f.; 40, 12 ff.; 41, 28; 55, 8. 9, Jer. 23, 18, Ps. 92, 6; 139, 6; 147, 5 [1]) auf

1) Das Übermenschliche wird im AT weniger als Irrationales denn als unwiderstehliche, unentrinnbare Allmacht empfunden und dargestellt, Jes. 1, 24; 49, 26; Ps. 19, 24; 95, 4 f.; 96, 4 ff.; 106, 2; — Deut. 10, 14; 2 Kön. 8, 27; 2 Chr. 6, 18; Jes. 66, 1; Henoch 101, 6. Das besagt die Berufungsvision Jes. 6, und dem entspricht das Thronwagengesicht bei Ezech. 1 und 8, zumal wenn man damit die immer wiederkehrende Anrede: du (armes, schwaches) Menschenkind zusammenstellt. — Henoch 14.

sich einwirken lassen, um sich zu überzeugen, daß es der Geist der alten Propheten ist, der aus diesen irrationalen Gedankengängen des Paulus zu uns redet. Gewiß, auch im Spätjudentum sind diese Stimmungen vorhanden: sie beherrschen das Buch Hiob (K. 38—41); stehen bei Jesus Sirach neben den Gedanken des kosmologischen Gottesbeweises (K. 43, bes. 29—37; sie treten in der Apokalyptik stark hervor (im ganzen IV. Esr., bes. K. 4, 10; 5, 35 f., auch Baruch syr. 15, 5; 21; 48, 3; 54, 1 ff.; Henoch 75; 63, 3). Liegt es doch schon im Begriff der Apokalyptik, daß nicht menschliche Vernunft, sondern nur göttliche Offenbarung die Geheimnisse enthüllt [1]). Aber bei den Rabbinen, in der Haggada, weisen sie etwas so Übertriebenes auf, daß wir uns an den Voluntarismus eines Gabriel Biel, nicht an die ehrfurchtsvolle Art der Betrachtung des Apostels erinnert fühlen.

Nun zum Hebräerbrief: da sehen wir uns in eine ganz andere Atmosphäre versetzt. Es ist eine große Linie, die von Plato über Poseidonios zu Philo führt. Plato ist Rationalist, wenn er natürlich auch weiß, daß der menschlichen Vernunft nicht alles zugänglich ist; doch das bleiben Ausnahmen. Gott kann nichts wollen und tun, was unserer Vernunft widersinnig erscheint [2]). Poseidonios unterbaut diesen Gedanken von dem Zusammenhang der göttlichen und der menschlichen Vernunft durch die Theorie, daß ein Teil der göttlichen Vernunft in den Menschen geflossen

---

1) Natürlich finden sich daneben gelegentlich rationale Züge, wie z. B. die Toten erstehen erst genau so, wie sie waren, damit sie von den Überlebenden erkannt werden können — danach erst erfolgt die Verwandlung (Baruch syr. 50. 51).

2) C. Ritter, Platon 1923, II, 735 ff. 414. — Die *θεία ἀνάγκη* bindet auch die Götter, Leg. VII 20, p. 818 D. — *ἀνάγκη* im Dialog ist das logische: so muß es sein, z. B. Rep. VII, p. 519 B *ἀνάγκη ἐκ τῶν προειρημένων* folgt aus dem Zuvorgesagten mit Notwendigkeit, über das Wahrscheinliche (*εἰκός*) hinaus. Eutyphron beantwortet eine Frage des Sokrates über die Götter mit *πολλὴ ἀνάγκη* (p. 7 D). Wie das Gute, so gilt auch das Schöne gleichermaßen für Götter und Menschen (Hippias maj. 15. 16, p. 292 D, 293 A). Das *πρέπον* spielt besonders bei der Frage, ob die Götter sich auch um das Kleine kümmern, eine Rolle (Leg. X 10 ff., p. 900 C — 904 D). Ausnahmen z. B. Timaios 28 C.

sei [1]). So ist im Grunde genommen unsere vernünftige Gotteserkenntnis Selbsterkenntnis Gottes [2]). Diese beiden griechischen Philosophen kommen als direkte Quelle für uns kaum in Betracht. Um so mehr der Jude Philo von Alexandrien.

Er hat genau dieselbe Terminologie, wie wir sie im Hebräerbrief fanden, nur ausgeführter: das „Muß" (*ἀνάγκη* z. B. I 24, 18. 114, 11. 294, 1; III 1, 9. 10 Cohn-Wendland, II 649 Mangey; von der logischen Nötigung *ἐξ ἀνάγκης* II 1, 12. 5, 3; *ἀναγκαῖον* III 124, 30. V 345, 16; *ἔδει* I 25, 17. 29, 2. 293, 7; II 263, 26 u. ö.) und das „Es ziemt sich" (*πρέπει τῷ θεῷ* I 73, 6; *πρέπον* II 263, 5; *ἐμπρεπές* II 263, 1. 24, 264, 1; *ἀπρεπὲς τῷ θεῷ* III 124, 9; — *προσηκόντως* II 263, 20; — *οἰκεῖον* II 68, 12; *οἰκειότατον* I 25, 9). — Philo fragt bei allem nach dem Grunde (*ἐπιζητήσει δ' ἄν τις τὴν αἰτίαν*, de opif. mundi 77 [I 25] oder *διὰ τί* . . . leg. alleg. 48 [I 73]; nach dem notwendigen Grunde (*αἰτία ἀναγκαία* de opif. mundi 83 [I 29]). So ist ihm die Vorsehung etwas Notwendiges; denn es entspricht der Naturordnung, daß der Erzeuger sich um das Erzeugte kümmert (de praem. et poen. 42 [V 345]) [3]). Gottes Strafgerechtigkeit wird begründet: *ἀνάγκη γὰρ ζυγῷ καὶ σταθμῷ πάντα ἀποδιδόναι τὸν θεόν* (frg. e Sacr. Parall. II 649 Mangey). Das Böse kann nicht auf Gott zurückgeführt werden, denn der Vater mußte den Kindern gegenüber schuldlos sein (de opif. mundi

---

1) Seneca Epist. mor. 120, 4: mens dei ex qua pars et in hoc pectus mortale defluxit; 124, 14 Mensch und Gott: haec duo quae rationalia sunt eandem naturam habent; illo diversa sunt quod alterum immortale, alterum mortale est (vgl. zu 120 M. Apelt 109; zu 124 W. Gechäußer 41). Daß der rationale Mensch ein Stück der Gottheit sei, wird bald Gemeinplatz der spätantiken Philosophie, s Galen Protr. 2, 8. 12, 11 Kaibel.

2) Zu Poseidonios s. Ed. Schwartz, Charakterköpfe I, 97 f.; G. Rudberg, Forschungen zu Poseidonios, 1918, 4 f.; Karl Reinhardt, Poseidonios, 1921, 208 ff K. Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese, 1914; über Philos Verhältnis zu Poseidonios die von R. Hirzel angeregte Jenenser Dissert. von Mathilde Apelt, 1907; auch W. Gerhäußers Heidelberger Dissert. über den Protreptikos des Poseidonios, 1912.

3) An dieser Stelle beruft sich Philo ausdrücklich auf den kosmologischen Beweis (peripatetischer) Philosophen.

75 [I 25]. Der Mensch mußte als letztes der Geschöpfe entstehen (ebd. 83 [I 29]). Wohl brauchte Gott keine Hilfe zur Schöpfung; aber wie es sich für den Feldherrn schickt, mit seinen Untergebenen zu verkehren, so erachtete Gott es als schicklich sowohl für sich als für die Kreaturen, den untergeordneten Mächten etwas vom Schöpfungswerk zu überlassen (de conf. ling. 175 [II 263]). Schicklicherweise übertrug er daher die Bildung des Menschen zum Teil den dienstbaren Kräften, indem er sprach: „Lasset uns machen". Um die Gesamtschöpfung zu vollenden, mußte ja zu der willenlosen Kreatur ergänzend die Willensfreiheit hinzutreten, mit ihr die Möglichkeit zu sündigen. Nun wäre es nicht schicklich für Gott gewesen, selbst den Weg zum Bösen in die Menschen einzufügen. Darum die Beteiligung der untergeordneten Wesen (ebd. 179; vgl. de fuga et inv. 68 ff. [III 124]). Philo rechtfertigt als schicklich, daß Gott im Paradies einen Garten pflanzt, während er Baumpflanzung beim Altar verbietet (leg. alleg. I 48 [I 73]). Gott ziemt es nicht zu strafen; das überläßt er niederen Mächten (de fuga et inv. 66 [III 124]). So geht es durch alle Schriften hindurch: es muß, es ziemt sich. Philo weiß wohl, daß wir nicht alles wissen können: „Die allerwahrste Ursache weiß notwendigerweise Gott allein; die aber, die der Nachforschung nach dem Wahrscheinlichen glaubhaft und vernünftig zu sein scheint, will ich nicht vorenthalten" (de opif. mundi 72 [I 24])[1].

Philo findet, daß eine ganz erstaunliche Übereinstimmung zwischen den göttlich-seelischen und den menschlich-natürlichen Vorgängen besteht (de post. Cain. 23 [II 6]). Anderseits macht er von diesem rationalen Denken doch nur stellenweise Gebrauch. Wenn die obige Übersicht, die auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen kann, nicht täuscht, geschieht es vornehmlich bei den Fragen nach der Weltschöpfung, der Erschaffung des Menschen, der Beteiligung der Mittelmächte, dem Ursprung des Bösen, d. h. da, wo Philo apologetisch ist. Wo er thetisch redet, verzichtet er darauf. Und das ist verständlich genug. Denn der biblischen Formel:

1) Beachte den Gegensatz zwischen ἀνάγκη und εἰκός: vernünftige Notwendigkeit = wissenschaftliche Gewißheit und Wahrscheinlichkeit — ganz wie bei Plato.

„Gott ist wie ein Mensch“ (Deut. 8, 5), die Philo nur als propädeutische würdigt, steht, wie er sagt, die andere, „Gott ist nicht wie ein Mensch“ (Num. 23, 19) als die höhere gegenüber (quod deus sit immut. 52 ff. [II 68 ff.]). Damit aber ist gesagt: das eigentliche Wesen der Religion ist irrational; das Rationale ist nur ein Versuch, Gott den Menschen verständlich zu machen. Tatsächlich stellt ja auch Philo der peripatetisch-stoischen Erkenntnis Gottes aus der Natur die (den Neuplatonismus vorwegnehmende, wohl hermetisch-mystische) unmittelbare Gottesschau in der Ekstase als den höheren, besseren Weg gegenüber (de praem. et poenis 41—45 [V 345]). Jenes ist ein *κάτωθεν ἄνω προελθεῖν*, auf einer Leiter emporklimmen: dieses ein *αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ καταλαβεῖν*. Jenes ist der Weg der griechischen Philosophie: dies der Israels, des *ὁρῶν θεόν*.

Hiernach dürfte hinlänglich klar sein, wie über die im Hebräer- (und Barnabas-) Brief uns entgegentretende Erscheinung, die von der sonstigen urchristlichen Art so merklich abweicht, zu urteilen ist. Es ist der Einschlag griechischer Popularphilosophie, vielleicht vermittelt durch den jüdischen Hellenismus Alexandriens. Hebräer- und Barnabasbrief vertreten einen alexandrinischen Typus in der nachpaulinischen Literatur des Urchristentums.

Zugleich aber dürfte auch noch das andere deutlich geworden sein: diese Art hat neben der paulinischen ihr Recht. Das Irrationale ist nicht das Kennzeichen des Christentums. Das mysterium tremendum wurzelt nicht im Evangelium Jesu. Man hat der alten Theologie oft vorgeworfen, daß sie alles an dem Maßstabe der paulinischen Rechtfertigungslehre gemessen habe, daß sie diese in alles hineinlas. Macht die neueste Theologie nicht den gleichen Fehler in ihrer Weise, indem sie das ganze Evangelium im Lichte von Röm. 9 betrachtet? Wann werden wir endlich lernen, wirklich historisch zu denken, von uns selbst und den Modeströmungen unserer Zeit uns frei zu machen und nur die Quellen zu sehen, so wie sie sind? Wann werden wir endlich lernen, geschichtliche Gerechtigkeit zu üben, jedes in seiner Besonderheit zu erfassen und zu würdigen? Wann werden wir endlich lernen, uns unter Gottes Wirklichkeit zu beugen?

Gedanken und Bemerkungen

1

Lic. Georg Walther
Pfarrer in Naustadt bei Meißen

Die Entstehung des Taufsymbols aus dem Taufritus

Bei der Frage nach der Entstehung des urchristlichen Taufsymbols ist die wissenschaftliche Forschung trotz des richtigen Gefühles, daß seine Wurzeln auf neutestamentlichem Boden zu suchen sind, nicht viel über die Feststellung Kattenbuschs (Das apostolische Symbol, Leipzig 1900, II, S. 346) hinausgekommen, daß im Neuen Testament die disjecta membra des Taufsymbols zu finden sind [1]). A. Seebergs (Katechismus der Urchristenheit, Leipzig

1) Der Verfasser des nachstehenden Aufsatzes konnte wohl noch nicht Kenntnis haben von den eindringlichen Studien von H. Lietzmann: „Die Anfänge des Taufsymbols", in der „Festgabe" für A. v. Harnack, 1921, S. 226—242; „Symbolstudien" I—VII, Zeitschr. f. neutest. Wissensch. usw., 21. Bd., 1922, S. 1—34; VIII, ib. 22. Bd. 1923, S. 257—279, und von Reinh. Seeberg: „Zur Geschichte d. Entstehung d. apost. Symbols", Zeitschr. für Kirchengesch. 40. Bd., 1922, S. 1—41. Daß ihm K. Holl, „Zur Auslegung des zweiten Artikels des sog. apost. Symbols" 1919 und die daran angeknüpften kleineren Studien von A. v. Harnack und H. Lietzmann nicht zu Gesicht gekommen, ist vielleicht nicht zu verwundern (sie erschienen als Nr. I, VII u. XVII der Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1919). Indes, was Lic. Walther selbst zu sagen hat, steht auch sachlich völlig neben all diesen Arbeiten

1903) Versuch, im Rahmen eines urchristlichen Katechismus eine ganze ausgebildete Glaubensformel bereits als vorpaulinisch nachzuweisen, hat sich durch seine Überspannung selbst diskreditiert. In dieser Art ist es nicht möglich, die disjecta membra zu einem lebensvollen Ganzen zu vereinigen. Nur der Nachweis ist ihm geglückt, daß ein Teil davon, eine Reihe christologischer Aussagen, bereits formelmäßig zusammengeschlossen wurde (1 Kor. 15, 3 ff.), und daß in solchen Zusammenfassungen die Wurzel des zweiten Artikels zu sehen ist. Weiter meint Joh. Haußleiter (Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche, Gütersloh 1920) nachweisen zu können, daß neben diesen Formeln der trinitarische Taufbefehl Matth. 28, 19 Ausgangspunkt einer gesonderten Formelentwicklung gewesen sei und daß beide Formeln erst verhältnismäßig spät, durch Irenäus und endgültig durch den römischen Bischof Zephyrin, vereinigt worden wären. Ein paar Anhaltspunkte für den Gang der Entwicklung sind also gegeben. Aber noch sind große Lücken da, und vor allem: Welches sind die treibenden Kräfte der Entwicklung? Mir scheint, als ob bisher die ganze Entstehungsgeschichte zu sehr unter literarisch-dogmengeschichtlichem Gesichtspunkt, als Lehrentwicklung, betrachtet worden sei. Um weiter zu kommen, möchte ich sie einmal von der liturgischen Seite her untersuchen und bei der Taufe einsetzen.

I.

Bekannt ist, daß Paulus die Taufe wiederholt ein Sterben und Auferstehen nennt. Ist das vielleicht ein gelegentlicher geistreicher Einfall, eine paulinische Spezialität, oder ist es ein wesentlicher urchristlicher Bestandteil der Taufanschauung? Hängt das vielleicht sogar untrennbar mit dem Ritus des Untertauchens zusammen? Oder ist dieser Ritus schon wesentlich erklärt, wenn man sagt: die Taufe ist eine Abwaschung von Sünden? Diese Frage muß zuerst geklärt werden.

---

und hat seine Bedeutung ganz unabhängig von deren Ergebnissen (die ich, wenigstens die von Lietzmann u. R. Seeberg, von mir aus mit vielen Fragezeichen begleite; was Holl ausführt, entspricht im wesentlichen einer Beobachtung, die auch ich ausgesprochen habe). Kattenbusch.

1. Es tritt uns nun gleich bei den beiden paulinischen Hauptstellen über die Taufe, Röm. 6 und Kol. 2, entgegen, daß mit dem Kanon: „Taufe ist wesentlich Sündenabwaschung" nicht viel anzufangen ist. In Röm. 6, 1—11 umgeben den Gedankengang wie ein riesiges Rundgemälde die wichtigsten Heilstatsachen aus dem Leben Jesu: sein Kreuzestod, sein Begräbnis, seine Auferstehung und sein ewiges Leben. Zugleich behauptet aber der Apostel all diese Erlebnisse auch von uns: es besteht also eine Gleichheit oder Genossenschaft des Sterbens, Begräbnisses, Auferstehens und Lebens zwischen ihm und uns (V. 6: συνεσταυρώθη ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος, V. 5: σύμφυτοι γεγόναμεν τοῦ θανάτου αὐτοῦ, V. 4: συνετάφημεν; V. 8: συνζήσομεν). Geschehen ist das alles mit uns in der Taufe. Mit dürren Worten bezeichnet Paulus sie als ein Begräbnis mit Christus. Aber auch schon der Tod, den wir erlitten haben, ist in der Taufe erfolgt, wir sind ja eben in diesen Tod hinein durch die Taufe begraben worden, sind der Sünde dabei abgestorben, sind durch sie dem Tode Christi τῷ ὁμοιώματι (d. h. dem äußeren Ansehen nach) gleich geworden. Der Dativ ist nicht von σύμφυτοι abhängig, sondern selbständig, dagegen ist τοῦ θανάτου davon abhängig (vgl. Blaß-Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, [4]1913, Göttingen, § 194, Anm. 2, wo wenigstens die Möglichkeit dieser Verbindung offen gelassen wird). Tod und Begräbnis haben wir gleichzeitig in der Taufe erlitten, eine Vorstellung, die gerade beim Wasser leicht vollziehbar war: das Wasser, was uns tötet, wird zugleich unser Grab. Und nun bemüht sich Paulus, seinen Lesern auch die andere Seite der Sache klar zu machen, daß nämlich dieser erfolgte Tod im Wasser notwendig mit einer bereits geschehenen Auferstehung zu neuem Leben verbunden sei. So sei es bei Jesus gewesen und so sei es auch bei uns. Wir seien ganz neue Menschen, wandelten ἐν καινότητι ζωῆς (nicht ἐν καινῇ ζωῇ!) und sollten uns als tot für die Sünde und lebend für Gott in Christo Jesu ansehen (V. 11). Nur unter diesem Gesichtspunkt bekommt die Ausführung in Röm. 6 ihren klaren Sinn: Paulus redet von dem gegenwärtigen Christenstand und fragt da (V. 1), ob der Christ bewußt fortfahren solle zu sündigen, damit

Gottes Gnade schließlich desto größer erscheine, wenn er den ganz sündenbedeckten Christen nun doch gnädig annehme. Er lehnt das mit dem Hinweis darauf ganz entschieden ab, daß doch die Christen schon jetzt gar nicht mehr die alten, von der Sünde beherrschten Menschen seien, sondern, der Sünde abgestorben, ein neues Leben führten (V. 2). Da würden sie doch nicht in den alten Zustand zurücksinken wollen. Und zum Beweise dessen, daß wirklich dieser große Umschwung mit ihnen vorgegangen sei, weist er auf die Taufe hin (V. 3), da sei der Tod ihres alten Menschen und die Auferstehung ihres neuen, ähnlich wie bei Christus, erfolgt (V. 4). Nachdem er das nun näher nachgewiesen hat, schließt er entsprechend (V. 11): Nun bleibt euch dieses totalen Umschwunges in eurem Leben bewußt und haltet euch die Sünde, die euch wieder rückfällig machen will, vom Leibe!

Nun braucht man sich den Taufvorgang nur einmal wirklich ausgeführt vorzustellen, um die wundervolle Plastik desselben greifbar vor Augen zu haben: der Täufer versenkt den Täufling ins Wasser, den Täufling, der sein altes gottloses Leben ablegen will, und überliefert ihn so dem Tode und Grabe im Wasser, und dann steigt ein neuer Mensch wieder aus der reinigenden Flut und beginnt ein neues, ein Christenleben. Hier bedeutet die Taufe viel mehr als ein Abwaschungsmittel von Sünden.

Niemand wird sich hier der starken Symbolik des Taufvorganges entziehen können. Eine solche ist unleugbar vorhanden. Trotzdem bin ich weit entfernt, die Taufe für ein bloßes Symbol zu erklären. Es gibt sehr verschiedene Symbolik. Blumen auf ein Grab pflanzen ist eine symbolische Handlung, die die Hoffnung auf neues Leben ausdrückt. Eine greifbare Wirkung geht davon nicht aus. Dagegen die Krönung eines Königs ist auch eine symbolische Handlung, und doch ist sie mit realen Wirkungen verbunden, denn ein „ungekrönter König“ ist eben doch kein richtiger. Es gibt eben symbolische Handlungen mit sehr starken realen Wirkungen. Insofern halte ich den Gegensatz nicht für glücklich, den man betreffs der theologischen Taufauffassungen der Gegenwart gebildet hat (z. B. Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum,

Leipzig 1905, S. 6ff.): Symbol oder wirksames Handeln? Für Paulus ist die Taufe nach Röm. 6 beides, Symbol und wirksames Handeln.

Das wird aus dem Folgenden noch deutlicher werden, denn Paulus sieht Röm. 6 in dem Untertauchen mehr als den bisher dargestellten symbolischen Parallelismus zwischen unserem Erleben und dem Christi. Er schreibt V. 3 den bedeutungsvollen Satz: Alle Getauften sind — nicht wie Christus in den Tod hineingetaucht worden, sondern — εἰς τὸν Χριστοῦ θάνατον hineingetaucht worden. Man wird in der Taufe in den historischen Kreuzestod Jesu eingetaucht, — wie denn βαπτίζειν bei Paulus meistens noch die volle Bedeutung von Einsenken, Untertauchen hat und nicht nur technisch „taufen" heißt —. Das ist aber bei einer solchen historischen Tatsache wie Christi Tod nur als Miterleben oder Nacherleben möglich. Und das vermittelte allerdings der Ritus der Taufe gut. Wer untergetaucht wurde, dem wurde gesagt: Du erlebst jetzt nicht nur deinen eigenen Tod, sondern auch Christi Tod an dir. Du stirbst nicht nur wie Christus, sondern mit Christus.

Damit kommen wir auf einen Gedanken, den Paulus öfters ausgesprochen hat, der aber meines Wissens hier noch nicht mit herangezogen worden ist, den Gedanken der Repräsentation Christi als des zweiten Adam. Dieser Gedankenkreis klingt hier noch aus Röm. 5, 12ff. nach, besonders deutlich sind aber die Stellen 2 Kor. 5, 14—18 und Eph. 2, 5ff. Christus hat nach ihnen Tod, Auferweckung und sogar Himmelfahrt nicht nur als Einzelwesen durchgemacht, sondern als Repräsentant einer Menschheit. Wir alle haben es in ihm mit erlebt. Da liegt es nun nahe, die Sache auch einmal umgekehrt, von unserem Standpunkte aus, zu betrachten: Da Christus für uns gestorben ist, als wir noch Gottlose waren (Röm. 5, 6), so haben wir von dem Mitsterben nichts gemerkt. Deshalb ist es gut, wenn nicht sogar notwendig, irgendwie dies wichtige Ereignis nachträglich noch nachzuerleben oder in bildlicher Form mitzuerleben, damit wir uns dieser segensreichen Gemeinsamkeit bewußt werden. Neben das historische Heilswerk Christi muß auch hier die persönliche Heilsaneignung treten.

Sie erfolgt in der Taufe. Hier erleben wir alles von Jesu Tode an bis zu seiner Himmelfahrt, die der Versetzung ins neue Leben entspricht, sinnbildlich mit. Das neue Leben ist aber zugleich das Leben in der neuen Menschheit, deren Adam Christus ist. Für unsere augenblickliche Frage ist es doppelt wichtig, diese weiteren Gedankengänge ans Licht gezogen zu haben, weil daraus erst recht hervorgeht, wie viel mehr an Vorstellungen Paulus mit dem Ritus des Untertauchens verknüpft, als man findet, wenn man ihn wesentlich für Sündenabwaschung ansieht.

Die andere paulinische Hauptstelle über die Taufe ist Kol. 2, 11—13. Hier tritt sie zuerst unter den Gesichtspunkt der Beschneidung als der neutestamentliche Eintrittsritus in das Christentum. Das malt Paulus zunächst noch weiter aus, ehe er die Taufe selbst nennt. Sie ist eine *περιτομὴ ἀχειροποίητος*, also etwas Geistiges, nicht für den äußeren Menschen Bestimmtes. Obgleich die Taufe doch wie die Beschneidung am äußeren Menschen vollzogen wurde, mit den Händen des Täufers, ist dem Paulus das Wesentliche daran doch der innere Vorgang, die Herstellung des Herzensbundes mit Gott in Christus. So geschieht ja auch Röm. 2, 28 ff. die wahre Beschneidung am Herzen, *ἐν πνεύματι*, in der Sphäre des Geistes. Weiter bezeichnet Paulus Kol. 2, 11 den fraglichen Vorgang als *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός*. Hier tritt der Gegensatz der paulinischen Anschauung gegen die Auffassung der Taufe als einer bloßen Sündenabwaschung deutlich hervor. Eine *ἀπέκδυσις* ist auf alle Fälle mehr als eine noch so gründliche Abwaschung des Fleischesleibes. Völlig ausgezogen wird dieser, wie Röm. 6, 6 das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* vernichtet wurde. Das ist auch hier der Tod des alten Menschen.

Anscheinend zerbröckelt aber durch diese neue Aussage der Zusammenhang mit der Beschneidung, denn was hat diese noch mit dem Ausziehen des Fleischesleibes zu tun? Tatsächlich steckt aber die Gedankenverbindung in dem *ἀπ-έκδυσις*. Das völlige Ausziehen sieht Paulus offenbar im Gegensatz zu einem unvollkommenen, nur angedeuteten, das in der Beschneidung zu suchen ist. Er muß den Gedanken gebildet haben, der auch in V. 13 durchklingt: die Beschneidung war nur die Entfernung der *ἀκροβυ-*

στία, die Taufe ist die völlige Entfernung des alten Menschen. Das ist die tiefere Verwandtschaft zwischen beiden Riten. Somit kann Paulus mit vollem Recht die Taufe nunmehr die περιτομὴ Χριστοῦ, die christliche Beschneidung nennen. Nun erst sagt er überhaupt ausdrücklich, daß es sich um die Taufe handelt, die stattfand, als die Leser mit Christus begraben wurden (V. 12). Auch hier ist also genau wie in Röm. 6 die Taufe ein Begräbnis. Aber in ihr — das ἐν ᾧ scheint mir am richtigsten auf βάπτισμα bezogen zu werden — sind wir auch wieder mit auferweckt worden, und zwar tritt hier die wichtige Bestimmung hinzu: διὰ τῆς πίστεως, die deutlich macht, daß sich alles in der Sphäre des Glaubens, in der psychologischen, und nicht in der magisch-mechanischen Sphäre eines Taufzaubers abspielt. Auch hier tritt neben die Auferweckung mit Christus noch in V. 13 die Versetzung in den neuen Lebenszustand, gewissermaßen die Parallele zur Himmelfahrt, und da auch hier wieder die Beziehung zur Sünde aufgezeigt wird, die das Sterben des alten Menschen nötig macht, so zeigt sich dasselbe Gedankenmaterial wie Röm. 6 hier verarbeitet, und diese Stelle bestätigt das dortige Ergebnis: der Ritus des Untertauchens ist für Paulus nicht genügend mit Sündenabwaschung übersetzt, sondern nur mit Tod des alten und Auferstehung des neuen Menschen.

Ich beabsichtige in dieser Abhandlung nicht, bei Paulus oder den anderen neutestamentlichen Schriftstellern vollständig zu sein, sondern erinnere zuerst nur noch an einige Stellen bei Paulus, die das Ergebnis bestätigen. In Gal. 3, 27 redet Paulus hinsichtlich der Taufe von einem Kleide, das der Christ dabei anziehe, und das sei Christus. Der Gebrauch dieses Bildes setzt voraus, daß der Täufling vorher ein anderes Kleid, sein altes Sündenleben, an sich gehabt hat. Dies alte Kleid ist aber nicht etwa nur in der Taufe gewaschen, gereinigt und dann wieder angezogen worden — das würde der Taufe als Abwaschungsritus entsprechen —, sondern es wurde abgelegt und gegen ein neues, Christus, vertauscht. Das Bild vom Kleiderwechsel malt den völligen Lebensumschwung in der Taufe. — In 1 Kor. 12, 13 ist von

dem Getauftwerden zu **einem** Leibe die Rede, und das entspricht dem Eintritt des Getauften in die neue Menschheit, nur daß diese hier nicht als Nachkommenschaft des neuen Adam Christus, sondern als Leib Christi gekennzeichnet wird. — Bei Eph. 5, 14 hat man schon oft (z. B. M. Dibelius zu der Stelle in Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament, Bd. III, Tübingen 1913, S. 118 f.) vermutet, daß dieses Zitat aus der Taufhandlung stamme. Ich möchte die Überzeugung aussprechen, daß dieser Spruch vom Täufer an den unter das Wasser tauchenden Täufling gerichtet wurde. Er redet eine Einzelperson an, von der gesagt wird, sie schlafe. Zugleich aber wird dieser Schlaf im folgenden Versteil als ein Todeszustand bezeichnet, aus dem dem Angeredeten eine Auferstehung möglich ist. Wer mußte dabei nicht an das Vorbild Christi denken? Dem entsprach aber einzig und allein der Täufling in dem Augenblick, wo er unter Wasser war. Der Täufer weckt ihn auf — auch ein von Christus häufig gebrauchter Ausdruck — und heißt ihn Auferstehung aus dem Wassergrabe halten. Er tritt nun in Christi Bereich, nur daß dieser hier nicht als Kleid, in das man sich hüllt, auch nicht als Leib, dem man eingegliedert wird, erscheint, sondern als Sonne, in deren Strahlenkreis man tritt.

Gelegentlich — das soll nicht geleugnet werden — betrachtet Paulus die Taufe doch einmal unter dem Gesichtspunkt der Sündenabwaschung, was ja durch den Anteil des Wassers an der heiligen Handlung immer wieder nahelag. So sagt er 1 Kor. 6, 11 mit deutlicher Beziehung auf die Taufe ἀπελούσασθε und Eph. 5, 26: Christus hat die Gemeinde gereinigt (καθαρίσας) durch das Wasserbad im Wort. Aber das sind wenige Stellen gegenüber den oben angeführten Hauptzeugen dafür, daß Paulus den Schwerpunkt der Taufe, des Untertauchens, nicht im Abwaschen von Sünde, sondern im Abtun des alten Menschen und Auferstehen eines neuen, gottwohlgefälligen Menschen sah. Die Sündenvergebung kam erst in zweiter Linie.

2. Die Pastoralbriefe bieten eigentlich nur eine, aber dafür sehr gewichtige Stelle zur Klärung unserer Frage: Tit. 3, 5 ff. Unter den sehr mannigfachen Verbindungsmöglichkeiten der hier gehäuften,

von διά abhängigen Genitive λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου erscheint mir doch die Zusammengehörigkeit von λουτροῦ παλιγγενεσίας am wahrscheinlichsten, und damit ergäbe sich ein wahrhaft klassischer Ausdruck für die paulinische Taufanschauung. Sie ist das Bad, — nicht „das die Wiedergeburt herbeiführt", sondern — „das die Wiedergeburt ausdrückt, abbildet, abschließt." Den ganzen Prozeß der Taufe, das Sterben des alten Menschen und das Auferstehen des neuen, kann man nicht besser in ein Wort fassen, als hier in das Wort παλιγγενεσία. — Zu einer hier einzufügenden Vermutung reizt 2 Tim. 2, 18, wo Hymenäus und Philetus erwähnt werden, welche sagen, die Auferstehung sei schon geschehen. Wenn das nicht bodenlose Phantasten gewesen sind, so liegt der Schluß nahe, daß sie die paulinische Tauflehre dahin übertrieben haben, es gäbe für den Christen überhaupt nur die Auferstehung des neuen Menschen in der Taufe, die nun schon vorbei sei.

3. Der erste Petrusbrief bietet in 3, 18—22 eine ausführliche Taufstelle. Für den, der mit dem bisherigen Ergebnis dieser Stelle nähertritt, fällt zuerst der Schluß ins Auge. Was hat die Auferstehung Jesu und seine Himmelfahrt (V. 21 f.) mit der Taufe zu tun? Ist sie hauptsächlich Sündenabwaschung, so läge die Beziehung auf den Tod Jesu viel näher. Ist aber die Taufe wesentlich selber ein Tod und eine Auferstehung, so ist die Beziehung klar: die rettende Wirkung der Taufauferstehung beruht auf der Auferstehung Christi, der sie nachgebildet ist. Tatsächlich kennt auch Petrus die Taufe als ein doppelseitiges Geschehnis (V. 21), negativ als eine σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου und positiv als ein ἐπερώτημα συνειδήσεως ἀγαθῆς. Da haben wir das Abtun des alten Wesens und den neuen Wandel. Dabei kommt es für den letzteren nicht darauf an, ob man ἐπερώτημα als Bitte um ein gutes Gewissen oder als Angelobung eines solchen faßt, wobei ich letzterem den Vorzug gebe. Jedenfalls ist der neuerstandene Mensch damit in sittlicher Hinsicht genügend gekennzeichnet. Wenn aber Petrus hier den ersten Teil negiert, so tut er das nicht grundsätzlich, sondern will ihn nur einstweilen als Vergleichspunkt ausschalten. Der Ausdruck wird wohl am besten in ἀπό-

θεσις der σάρξ ῥύπου aufgelöst und hat an der ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός aus Kol. 2, 11 eine Parallele. Bezeichnend ist, daß Petrus nicht von einer ἀπόλουσις, sondern von einer ἀπόθεσις redet.

Wie gleichen sich nun (ἀντίτυπον V. 21) Taufvorgang und Noahs Erlebnis? Ein Sterben Noahs kommt jedenfalls nicht in Betracht, aber auch kein Ablegen des schmutzigen Fleischesleibes. Deshalb wird dieser Punkt von vornherein ausgeschaltet. Aber auch die Angelobung eines neuen Wandels paßt nicht ohne weiteres auf Noah, denn man sucht in Gen. 8 und 9 vergeblich nach einem Wort Noahs vom guten Gewissen. Auch brauchte er sich ja nicht erst nach der Sintflut zu bekehren, denn nach Gen. 6, 8 f. war er schon vorher fromm. Der Vergleichspunkt zeigt sich erst, wenn man daran denkt, daß man in der Taufe mit dem ἐπερώτημα in die neue Menschheit eintritt, und daß Noah hier mit den Seinen als Anfang einer neuen Menschheit gilt. In deren Namen mag er wenigstens stillschweigend den neuen Wandel Gott angelobt haben.

Und dieser Eintritt ist hier wie da eine Rettung. (διεσώθησαν V. 20, καὶ ὑμᾶς σώζει V. 21.) Die Taufe ist eine Arche Noäh, insofern sie wie die Arche in eine neue Zeit und Menschheit hinüberführt. Hinter beiden aber, hinter Noah sowohl wie hinter dem Täufling, liegt die alte Menschheit als eine Welt des Verderbens. Man muß auf diesen Gesichtspunkt zurückgreifen und darf nicht an eine Rettung Noahs aus dem Wasser denken, weil dann der Vergleich mit der Taufe zerbräche, von der es doch ausdrücklich heißt: σώζει. Die ganze Betrachtung Noahs ist heilsgeschichtlich oder menschheitsgeschichtlich orientiert. Das geht auch aus V. 20 hervor, wo die merkwürdige Abgrenzung getroffen ist, daß Christus nur den gefangenen Geistern gepredigt habe, die bis zu Noahs Zeiten ungehorsam waren. Das klingt solange willkürlich, als man mit Paulus nur Adam und Christus als Anfänger einer Menschheit betrachtet. Petrus sieht auch Noah als einen solchen an, und mit einem gewissen Recht. Gottes Langmut ging zu seiner Zeit zu Ende und die ganze alte Menschheit ging zu Grunde. Nur Noah bleibt mit den Seinen als Stammvater

einer neuen Menschheit übrig, die nun unter dem neuen Bunde Gottes mit Noah steht. So wird die Taufe wirklich zum *ἀντίτυπον* der Sintflut. Sie wiederholt individuell, was dort heilsgeschichtlich an der Menschheit geschah, den rettenden Übergang von der alten gottlosen Menschheit zu der neuen gottesfürchtigen.

Endlich spielt beidemale bei diesem Eintritt in eine neue Menschheit, der ein rettender ist, das Wasser eine bezeichnende Rolle. Zwar ist es bei der Taufe das rettende und bei der Sintflut das verderbende Element. Aber in beiden Vorgängen ist es zugleich auch das Durchgangselement, und darauf kommt es hier an. Es bildet beidemale im buchstäblichsten Sinne die „Wasserscheide“ zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Schon aus sprachlichen Gründen sollte unfraglich sein, daß *δι᾽ ὕδατος* in V. 20 bei unmittelbarem Anschluß an *διεσώθησαν* nur im lokalen Sinne stehen kann, wenn das auch die zunächstliegende Vorstellung ergibt, daß sich Noah „durchs Wasser hindurch“ in die Arche rettete. Aber auch aus dem Zusammenhang von Gen. 7, 6 ff. kann man das sehr wohl entnehmen, und der Vergleich mit der Taufe wird durch die enge Berührung Noahs mit dem Wasser erst recht plastisch.

Das Verständnis dieser Petrusstelle erschließt sich also nur, wenn man die Taufe als Sterben und Auferstehen ansieht. Auch die Art und Weise, wie er in 1, 3 ff. das *ἀναγεννήσας* mit *δι᾽ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν* in Zusammenhang bringt, erinnert an das, was oben zu 3, 21 zu sagen war, nur daß hier statt der Taufe ihr Korrelat, die Wiedergeburt, genannt wird. Das zeigt, wie vertraut dem Petrus diese Gedankenverbindung ist.

4. Jesus redet Mark. 10, 38 = Luk. 12, 50 von einer Taufe, vor der ihm bange ist. Hier scheidet die Abwaschungsvorstellung von vornherein so vollständig aus, daß jeder Ausleger auf eine andere Deutung zukommen mußte. Es steht doch wohl der Taufvollzug klar vor Jesu Seele: Der Täufling wird untergetaucht und die Wogen schlagen über ihm zusammen. Sollte Jesus dabei nur an eine Unheilswoge, nicht unmittelbar an die — Todeswoge gedacht haben? Die Taufe ist ein sinnbildlicher Untergang, ein Tod. Man kann das Wort also als eine Todesankündigung Jesu ansehen. Ja, was hindert anzunehmen, daß sicher die Evan-

gelisten, vielleicht auch Jesus selbst, mit dem Bilde des Todes in der Taufe gleich das Bild der Auferstehung verbanden? Das Wort schließt sich dann erst recht an die andern Leidensverkündigungen an und zeigt, woran man bei dem Worte Taufe dachte.

5. Eine neue Bestätigung dieser Taufdeutung gibt endlich die einzige Stelle des Johannesevangeliums, die klar von der christlichen Taufe redet: 3, 5, das Wort von der neuen Geburt aus Wasser und Geist. Da Jesus hier an sich nur von dem Geist redet und auf das Wasser nicht zurückkommt, so hat man das ὕδωρ als überflüssig, ja störend streichen wollen. Es ist aber im Gegenteil für die Auffassung des Evangelisten überaus bezeichnend. Er kann gar nicht von der Wiedergeburt reden, ohne sofort an die Taufe denken zu müssen. So eng erscheinen ihm seelisches Urbild und liturgisches Abbild miteinander verbunden. Und wenn er hier eigentlich auch nur von dem Anteil des Geistes an der Wiedergeburt reden will, so ist er doch gewöhnt, vor den Geistesempfang die Wassertaufe zu ordnen. Daß aber Wiedergeburt nur ein anderer Terminus für Tod und Auferstehung ist, sahen wir schon bei Tit. 3, 5. Wäre dagegen die Taufe wesentlich nur Sündenabwaschung, so stände das ὕδωρ allerdings fast beziehungslos im Text.

6. Auch außerhalb der paulinischen Schriften tritt letzterer Gesichtspunkt hier und da auf. Besonders der Hebräerbrief, der 6, 2 die Taufe unter die *βαπτισμοί*, die Waschungen, rechnet und 10, 22 mit deutlichem Seitenblick auf die Taufe sagt: *λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ*, und die Acta sehen es so an. In Acta 2, 38 und besonders 22, 16 wird nichts so eng mit der Taufe verbunden als die Sündenvergebung, so daß für Lukas darin ihr Wesen zu bestehen scheint. Für Hebr. fällt diese Betrachtungsweise der Taufe nicht besonders auf, da er so wie so alles in alttestamentlicher Beleuchtung sieht. Und sollte es vielleicht für Lukas bezeichnend sein, daß er in Acta die Bekehrung des Paulus dreimal ausführlich erzählt, aber dessen Taufe 9, 19 mit den kurzen Worten abtut: *καὶ ἀναστὰς ἐβαπτίσθη, καὶ λαβὼν τροφὴν ἐνίσχυσεν*? Es klingt fast, als hätte er das nur als eine Formalität angesehen, die im Augenblick, noch ehe sich Paulus wieder

eine Mahlzeit gönnte, erledigt war. Wenn das der Fall wäre, so könnte Lukas nicht stark als Gegenzeuge ins Gewicht fallen.

7. Aber auch andernfalls wird im Überblick über das ganze vorliegende Material festgestellt werden dürfen, daß das Urchristentum sich den Taufvorgang überwiegend als Tod und Auferstehung des inneren Menschen und Eintritt in die neue Menschheit deutete. Das war keinesfalls nur ein gelegentlicher geistreicher Einfall des Paulus, auch keine sich nur bei ihm findende Lieblingstheorie, sondern allgemeine urchristliche Anschauung. Das geht auch aus Röm. 6, 3 hervor, worauf schon A. Seeberg (Katechismus, S. 176 und 192) aufmerksam gemacht hat. Paulus führt dort seine Gedanken mit einem ἢ ἀγνοεῖτε ein, setzt die Bekanntschaft gerade mit diesen Taufvorstellungen also als selbstverständlich voraus, und tut das bei einer Gemeinde, die er nicht einmal selbst gegründet hat, ja, deren Entstehungsweise niemand kennt!

II.

Die Gedankenwelt, die nach dem Ausgeführten im Urchristentum von Anfang an zu dem Ritus des Untertauchens gehörte, war reich und weit. Sie umfaßte Historisches und Persönliches, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Da leuchtet es nun ein, daß der Täufling vor der Taufe auch bei der einfachsten Sachlage mit der Bedeutung des Taufvorgangs bekannt gemacht werden mußte. Hätte man ihm bloß zu sagen brauchen: „Du machst jetzt eine Sündenabwaschung durch“, dann wäre er schnell im Bilde gewesen. Aber so mußte man ihm die Taufe von allem Anfang an eingehender erklären. Nur in Epigonenzeiten ist es möglich, daß man unverstandene Riten mitmacht. Der Täufling mußte erfahren, daß er jetzt wie Christus und mit Christus sterben und begraben werden solle, daß er dann wie Christus und mit Christus zu einem neuen Leben auferstehen solle und daß er damit in die neue Menschheit, die Gemeinde Christi, eintrete. Man hat ihm wohl auch von allem Anfang gesagt, daß mit der Taufe der Empfang des heiligen Geistes und der Sündenvergebung verbunden sei, kurz, man sagte ihm den wichtigsten Inhalt, die Kernpunkte — des Taufsymbols. Hier liegt m. E.

seine eigentliche Wurzel. Es ist die schlichte Erklärung des Taufvorgangs an den Täufling.

Aus dieser kurzen Erklärung unmittelbar vor dem Untertauchen ist dann wohl bald der Katechumenat, der geordnete Taufunterricht, geworden. Aber nicht erst für dessen Bedürfnisse, als Lehrformel, wie A. Seeberg will (Katechismus, S. 168 ff.), sondern schon vorher, ganz unmittelbar aus liturgischem Bedürfnis heraus ist die Zusammenfassung von Christi Tod, Begräbnis, Auferstehung und vielleicht noch einigen andern Daten entstanden, die nachher zum Taufbekenntnis geworden ist. Die neutestamentlichen Tauferzählungen, z. B. die Pfingsttaufe der 3000 (Acta 2, 41), die Bekehrung des Kämmerers (Acta 8, 26 ff.), die des Kornelius (Acta 10) lassen keinen Raum für einen geordneten Katechumenat, aber eine kurze Unterweisung über die Symbolik der Taufe wird auch da nicht gefehlt haben. Auch Paulus wird eine solche empfangen haben. Darauf wird sich das *παρέλαβον* (1 Kor. 15, 3) beziehen.

Als fester Kern und Ansatzpunkt des Taufsymbols ergeben sich daraus die drei Stücke: Christus ist gestorben, begraben und auferstanden (*ἀπέθανεν, ἐτάφη, ἐγήγερται* 1 Kor. 15, 3 f.). A. Seeberg fühlt selbst, daß bei seinem Erklärungsversuch das *ἐτάφη* schlecht wegkommt, weil es für die Missionspredigt und katechetische Unterweisung nicht sehr ergiebig ist. Es ist ihm nur eine formelhafte Bestätigung des Todes Christi (Katechismus, S. 53 f.) Dagegen wenn wir es von Anfang an auf die Taufe beziehen, ist es den andern Aussagen gleichwertig, wie auch seine Hervorhebung in den großen Taufstellen Röm. 6 und Kol. 2 zeigt.

Was sich dann weiter an diese drei Glieder angesetzt hat, etwa die Kreuzigung und die Himmelfahrt, die ja schon bei Paulus gelegentlich anklangen, ist nicht ohne weiteres festzustellen. Ich begnüge mich, auf die Möglichkeit hinzuweisen, daß Geistesempfang, Sündenvergebung und Gemeinde Christi schon von Anfang an mit dazu gehört haben können, weil sie zur Taufe gehörten. Dann würde die Entwicklung wenigstens anfänglich anders gelaufen sein, als Haußleiter (s. o. S. 257) zeichnet. Mit der Zeit trat dann das katechetische Bedürfnis mehr und mehr in den Vordergrund und

damit begann ein zweiter Abschnitt in der Entwicklung. Man wollte feste Normen für den Taufunterricht, und die allgemeine kirchliche Entwicklung der ersten Jahrhunderte hat immermehr dahin geführt, daß das Christentum als Lehre aufgefaßt wurde. Man hatte an dem Taufsymbol schon in seinen Anfängen eine bequeme und überall gleiche Zusammenfassung wichtiger Glaubenssätze und verlor nun mehr und mehr die ursprüngliche Beziehung auf den Taufvorgang aus den Augen. Dazu wurde dieser selbst, trotzdem man die eigentliche Taufbedeutung nie vergaß, unter dem Einfluß der Lukasstellen nach und nach zum Sakrament der Sündenvergebung. Der Täufling aber sollte mit dem Ablegen des Glaubensbekenntnisses seine Reife zeigen. Aus der Taufdeutung wird das Glaubensbekenntnis, das immermehr vervollständigt wird, vielleicht in den von Haußleiter gezeigten Bahnen.

Nur wenn man einen solchen festen Kern der Entwicklung annimmt, kann man einigermaßen die auffallende Gleichartigkeit der Symbolbildungen in der gesamten alten Christenheit erklären. Die Predigt von Jesus Christus war zu reichhaltig, wie die Evangelien noch zeigen, und mag sich in sehr verschiedener Weise durch die alte Welt verbreitet haben. Wie konnten da aus ihr überall so gleichartige Symbolgebilde hervorwachsen? Aber die Taufe kam überall in der gleichen Gestalt hin und sofort mit ihr ihre hochwichtige Deutung. Riten wagt man nicht so leicht zu ändern, während eine urchristliche Urformel, wie A. Seeberg sie nachweisen will, nur zu leicht Änderungen unterlag.

Schließlich hat auch A. Seeberg nicht einleuchtend machen können, was man schon so oft am Apostolikum und mithin auch an seinen Vorformen als Mangel empfunden hat, daß Jesu gesamte Lehr- und Heiltätigkeit darin übergangen ist. Wieder im Blick auf die Reichhaltigkeit der Evangelien ist das doppelt auffällig. Wenn die Bedürfnisse der Missionstätigkeit und des Katechumenenunterrichts zur Symbolbildung führten, wie A. Seeberg behauptet, dann konnten diese Dinge gar nicht übergangen werden. Sieht man dagegen die Entstehungsgeschichte des Symbols ausschließlich unter dem Gesichtspunkt an, daß damit der Taufvorgang erklärt werden sollte, so wird die Lücke begreiflich. Im Anfang der Entwicklung

hatte die Taufdeutung gerade mit diesen Dingen nichts zu tun und späterhin, als die Erweiterung und Umbildung einsetzte, haftete das Interesse mehr an Christi Person und Erlösungswerk als an seiner Lehr- und Heiltätigkeit. —

Mich dünkt, die aufgezeigte Entwicklung des Taufsymbols in seinen ersten Anfängen sei lebensvoller als die bisher angenommene, die mehr oder weniger papiern war.

2.

Lic. Herbert Preisker
Privatdozent in Breslau

Die Liebe im Urchristentum und in der alten Kirche

Man mag über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit denken, wie man will, geschichtlich angesehen, ist nicht zu bezweifeln, daß beide Gebiete früh aufeinander eingewirkt haben. Mythus und Religion wirken erhebend und erweiternd auf das sittliche Leben ein, wie umgekehrt dieses läuternd und vertiefend auf die religiösen Affekte und ihre Äußerungen eingewirkt haben. Je länger desto enger wird in der Antike das Band zwischen Religion und Moral, das ethische Ideal wird ganz religiös bestimmt. Bei Plato ist es Gottähnlichkeit, Gottgleichheit predigt die Stoa, der Neuplatonismus langt bei der Gotteinheit an [1]. Auch im Neuen Testament ist die Ethik, wie im Judentum, durchaus religiös orientiert und motiviert. Da Gott im Neuen Testament vornehmlich unter dem Bild des Vaters gefaßt wird, und zwar nicht auf Grund seines Schöpferverhältnisses zu den Menschen, sondern auf Grund seiner zuvorkommenden, gebenden, vergebenden Liebe, deren höchstes Ziel es ist, daß die Menschen an seinem Leben Anteil

1) W. Wundt, Ethik 1912. I, S. 55 ff.

haben, so ist eben die Liebe die Zusammenfassung des sittlichen Ziels des Menschen. Die Ethik des Neuen Testaments ist also nichts anderes als die Verwirklichung des Ideals des Vater-Gottes, das Gebot schlechthin ist eben das der Liebe. Es soll nun in der folgenden Studie herausgestellt werden, wie das Urchristentum dies Gebot verstanden hat, wie es dann in der alten Kirche aufgefaßt wurde. Dabei wird sich eine erhebliche Veränderung feststellen lassen, und es ist dann weiter zu fragen, auf welche Faktoren diese Wandlung zurückzuführen ist. Vorweg bemerke ich, daß das Urchristentum etwa mit Justin begrenzt sein mag, der zweite Abschnitt mit Laktanz, bzw. Origenes enden soll [1]).

Wie bei jeder Darstellung des Urchristentums, so muß auch hier mit Jesus und Paulus begonnen werden: mit Jesus als dem Ursprung des Christentums und mit Paulus als dem, der zuerst die christlichen Gedanken, soweit uns bekannt, formuliert hat. Dabei mag ganz das Problem ausgeschaltet werden, wieweit die Quellen ein geschichtlich einwandfreies Bild von der Lebenslehre Jesu bieten. Es sei vielmehr angenommen, daß in diesem Punkt die Berichte annähernd zuverlässig sind.

Zunächst ist also festzustellen, daß das Gebot der Liebe bei Jesus durchaus religiös verankert ist. Der Vater-Gott, der seine Sonne scheinen läßt über die Guten und über die Bösen, der gibt und vergibt, der lösen und erlösen will, ist Norm und Kraftquelle, ist Urbild und Ursache der von Menschen geforderten Liebe. Wer Gott als seinen Vater anruft, soll auch vollkommen sein

---

1) Das Nachstehende hat mir als Probevorlesung bei meiner Habilitation gedient. — Um die Ausführungen nicht zu lang werden zu lassen, sind nur die allerwichtigsten Zeugen angeführt und auch nur, wie es nicht anders in diesem Rahmen sein kann, in großen Zügen. Ich verzichte, ungern genug, auf jede Diskussion mit anderen Forschern und notiere hier nur als besonders mit in Betracht kommend: W. Lütgert, Die Liebe im Neuen Testament, 1905; A. v. Harnack, Der „Eros“ in der alten christl. Literatur, Sitzungsberichte d. Berliner Akademie, 1917; desgl. von ihm: Paulus, 1 Kor. 13, ebenda 1911; Edv. Lehmann u. Ant. Fridrichsen, 1 Kor. 13, eine christl.-stoische Diatribe, in Stud. u. Krit. 1922 (= Sonderheft „Neutestamentl. Forschungen“, S. 55—95).

wie er (Matth. 5, 48), d. h. Liebe wie Gott. Ja, wer Gott Liebe beweisen will, kann das nicht tun durch allerlei Kultübungen, durch Ausüben von kultischen Pflichten, etwa durch strengstes Innehalten der Sabbatruhe, durch exakte Darbringung reicher Opfergaben (Matth. 5, 23 ff., Mark. 2, 23 ff. Par., Mark. 7, 1 ff. Par.), sondern einen Dienst kann der Mensch Gott nur leisten, wenn er gut handelt gegen die Mitmenschen. So faßt sich letztlich die Gottes- und Menschenliebe in einen untrennbaren Lebens- und Willenstrieb zusammen: man kann Gott nur dienen, indem man den Brüdern dient. Kein Gebet gilt vor Gott (Mark. 11, 25), kein Opfer hat Wert (Matth. 5, 23), ja keine Sündenvergebung wird dem Menschen von seiten Gottes (Matth. 6, 14 f.), wo die Bruderliebe fehlt. In diesem Gebot sind alle Gebote zusammengefaßt. Nicht ängstlich soll der Mensch nach der Erfüllung einer Menge kleiner und kleinster Gebote fragen; der Grundfehler jeder gesetzlichen Religion und Moral, die Zersplitterung des göttlichen Willens in eine Unsumme von Geboten (die Pharisäer zählten bekanntlich 613), ist überwunden, wo die Liebe als die alleintreibende, alles beherrschende Urkraft sittlichen Handelns angesehen wird.

Vergegenwärtigen wir uns die Merkmale oder den Inhalt dieser Liebe. Gewiß gehört zu ihr Gleichmut, Barmherzigkeit, Güte, Wohlwollen und Wohltun, Gerechtigkeit und Mitleid, Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft, aber die Liebe ist noch etwas anderes. Zu ihrem Wesen gehört Heroismus und Universalismus. Über bloßes Wohltun geht es hinaus, wenn der barmherzige Samariter sein Leben wagt (Luk. 10, 30 ff.), wenn man für den schlimmsten Feind noch beten, ihm Segen wünschen kann (Matth. 5, 44); bloße Barmherzigkeit und Menschenfreundlichkeit ist die Liebe da nicht, wo nicht nur vom Überfluß gegeben, sondern das Letzte geopfert wird (Mark. 12, 41—44). Die ganze Intensität der Liebe zeigt sich aber in ihrer Charakteristik als ein Dienst, als eine Hingabe, ein Sich-Opfern für die Brüder (Matth. 23, 11 = Mark. 9, 35 = Luk. 9, 48; Matth. 20. 26 = Mark. 10, 43 ff. = Luk. 22, 46 ff.; Joh. 13, 4 ff., 13, 14). Solche Liebe kennt keine Schranken. „Hier ist sogar die Fessel der Glaubensgemeinschaft gesprengt, hemmungs-

los flutet sie in das All der Menschheit" (Lohmeyer, Soziale Fragen im Urchristentum, 1921, S. 73), sie ist unerschöpflich und unbegrenzt, sie überbrückt selbst die Schranken des Volkstums (Luk. 10, 29 ff.) und achtet nicht die Grenzen von Recht und Sitte. Sie steigt immer höher im Opfer und ist nur soweit echt, als sie Opfer ist, wie Jesu eignes Beispiel zeigt. Sie ist dabei natürliche Fürsorge für das leibliche Wohl des Mitmenschen; sie reicht einem Verschmachtenden frisches Wasser (Mark. 9, 41) und kümmert sich um Gefangene, Hungernde, Nackende (Matth. 25, 41 ff.). Dabei fehlt ihr jede Selbstbespiegelung. Ehrgeiz und Liebe schließen sich aus, alles Wohltun geschieht im Verborgenen (Matth. 6, 2). Aber wichtiger ist ihr noch die innere Not des Nächsteu. Verlorene Seelen suchen, den Geächteten, Verstoßenen Genosse, Helfer, Freund werden, — das ist ihre innerste Freude (Matth. 9, 9 ff., Luk. 7, 36 ff.). Wo das Recht Ausnahmen kennt (Matth. 5, 38 ff.), macht sie solche nicht, weil sie Gemeinschaft sucht, wie sie das Recht nicht empfindet; denn diese Liebe hat nur das eine Ziel: Gemeinschaft durch opferfreudige Hingabe entstehen zu lassen. Damit ist sie höchste Willenskonzentration, angespannteste Energie und Sammlung des Wollens, das alle andere Macht überbietet und überwindet. So ist auch die Feindesliebe nichts aus dem Gesamtrahmen Herausfallendes, sondern nur anschauliches Beispiel solch kraftvoller Lebensäußerung. Liebe ist hier also „Affekt der Freude", die „opfert und empfängt zugleich", die „darum den Geliebten nicht bedrückt, wie das Mitleid dem Bemitleideten tut". Sie offenbart sich eben als „Freude am Menschen, als Vertrauen auf ihn, als dies Innerlichste und Innigste, das alles schenkt und das Höchste erwartet" (Weinel, Theologie des Neuen Testaments, S. 91). Weil diese Liebe nur Dienst und Hingabe als echt gelten läßt, darum fehlt ihr jede „überstiegene Geistlichkeit, alle bequeme Innerlichkeit, alle Parteienge" (Wernle, Jesus, S. 145). Alles Schwächliche und Weichliche, alles Rein-Passive ist dieser Liebe fern. Sie ruft Wehe über die Heuchler (Matth. 23, 13 ff.) und wagt den Kampf um das Heilige (Mark. 11, 15 ff.). Diese Liebe kann für die Wahrheit brennen und sich verbrennen; trotzdem verliert sie auch im Kampfe nicht den innern Frieden, die Freiheit und Überlegenheit der Seele,

und steht dem Feind auch im Kampf gegenüber in dem Bewußtsein, daß auch er ein Kind Gottes ist.

Das gebräuchlichste Wort hierfür ist ἀγαπᾶν. Während ἐρᾶν das heftige sinnliche Begehren bezeichnet, φιλεῖν der Ausdruck für natürliche Neigung, für die Beziehungen von Freunden und Verwandten zueinander ist, liegt in ἀγαπᾶν vornehmlich ein aktivistisches Moment. Es ist das Lieben als Richtung des Willens, die freie Liebe, die sich gegen alle natürliche Zuneigung ihr Objekt sucht; darum wird bei der Forderung der Feindesliebe stets ἀγαπᾶν gebraucht. Entsprechend verwenden die lateinischen Schriftsteller wie die Vulgata, um die Nebenbeziehung der natürlichen Zuneigung wie der geschlechtlichen Beziehung auszuschalten, nicht amare, sondern diligere. Vorbereitet ist der christliche Gebrauch des ἀγαπᾶν durch LXX, die אהב mit ἀγαπᾶν übersetzt.

Was treibt zu solcher Liebe? Es ist eine bekannte Tatsache, daß ein Teil der Forderungen Jesu durch die Erwartung vom nahen Weltuntergang begründet ist. Auch die Bruderliebe als Hingabe um der Hingabe willen ist leichter zu üben, wo man alle menschlichen Ordnungen als vor ihrem endgültigen Abbruch stehend ansieht. Aber auch wenn man das nicht verkennt, wird man doch sagen müssen, daß diese Liebe letztlich unter einer anderen Perspektive sich solch weiten Wirkungskreis gab und aus einer anderen Quelle in ihrer allumfassenden Energie gespeist wurde. Es ist einmal die Ewigkeitsperspektive (Reich-Gottes-Perspektive), unter der auch das Liebesgebot steht. Erdenjammer und menschliche Begrenztheit werden überragt vom Reich Gottes, das so gewiß siegen wird, als es Gottes Sache ist. Jede Tat echter Liebe, jeder Trunk frischen Wassers, der gereicht wird, hat seine Bedeutung für dies große Ziel. Jeder Mensch wird vor die Entscheidung gestellt, gegen dies Reich zu arbeiten oder seinem Kommen zu dienen. Vor diesem Ziel steht der einzelne, und alles andere versinkt. Alle menschlichen Gebilde wie Recht, Sitte, Ehe, Staat, Gesellschaft schwinden. Uneingeschränkt von geschichtlichen Grenzen gilt darum das Gebot der Liebe, so weit und bedingt wie dieses Reich Gottes.

Wie die Liebe von dieser Perspektive ihr weites Gesichtsfeld bekommt, so ist sie aus dem demütigen Glauben an eine göttliche

alles umschließende Gnade gespeist. Da das Heil Gottes in seiner ganzen Güte geschaut wird, unbegrenzt (Matth. 5, 45) und unbegreiflich (Luk. 15), darum kennt auch die Liebe der Kinder Gottes kein Maß und keine Grenze. Weil diese Liebe aus göttlicher Gebundenheit, also aus dem Irrationalen heraus lebt und auf die Ewigkeitsperspektive eingestellt ist, darum ist sie unbedingt und schrankenlos. Darin liegt aber auch ihr Uninteressiertsein an der Bildung menschlicher Gefüge. Sie ist Hingabe um der Hingabe willen, aber will nicht eine gedeihliche Kulturgemeinschaft fördern. Sie steht über den irdischen Verhältnissen, schenkt sich, ohne nach Recht und Ordnung zu fragen, in dem zuversichtlichen Glauben, daß einmal doch Gottes Sache siegen und dann Recht und Liebe höheren Ausgleich finden werden (Math. 20, 1—16). Sie steht über den bereits vorhandenen rechtlich organisierten Verbänden, hat aber ihr Ziel in der Gemeinschaft mit den Gotteskindern. Sie wirkt sich aktivistisch-sozial aus, ohne organisatorisch-moralistisch zu sein. Das Bild, das uns Act. 4 von der Urgemeinde entwirft, ist eine getreue Auswirkung dieser Liebe: Man empfindet das Enthusiastische ebenso wie das Sozial-Aktive.

Auch bei Paulus steht es so: Die Liebe ist die Zusammenfassung des sittlichen Lebens, das Band der Vollkommenheit (Kol. 3, 14). Sie ist für die Christen nicht ein von außen herangetragenes Gebot, sondern etwas Selbstverständliches; denn Christen „sind von Gott gelehrt, einander zu lieben" (1 Thess. 4, 9). Paulus ist es, der das Wort ἀγάπη in die Schriftsprache eingeführt hat. In den Evangelien kommt es nur zweimal vor (Matth. 24, 12 und Luk. 11, 42). Diese ἀγάπη hat nichts zu tun mit dem platonischen Eros. Ἔρως ist die begehrende Liebe, sie begehrt Erkenntnis, sie will schaffen; weil sie Forschertrieb ist, zeugt sie die Wissenschaft. Die ἀγάπη dagegen ist die hingebende, aufopfernde, aktive Liebe. Sie ist wie im Alten Testament Tat, Willensentschluß, der Opfergedanke steht im Vordergrund. In der Profangräzität fehlt ἀγάπη so gut wie ganz. Höchstens kommt es an einer Stelle bei einem Würfel-Orakel des zweiten oder dritten Jahrhunderts in Frage. Die φιλανθρωπία der Profangräzität wird nicht geübt aus Liebe zu den Menschen, sondern ist eine

Erweisung der Gerechtigkeit. Man gibt dem Mitmenschen, was man ihm schuldig ist. φιλία ist Freundschaft, so z. B. auch φιλεῖν Joh. 11, 3, 5 und oft. Auch Herm. mand. X, 1, 4, ebenso Polyc. 2, 1 kennen φιλία = Freundschaft. Athenag. 22, 1, 2; 24, 2 wendet φιλία für Liebe an, allerdings nur in Stellen, wo er Empedocles erklärend heranzieht. Justin Dial. 93, 4 steht ἀγάπη als aktive Liebe neben φιλία als Freundschaft. Entsprechend gebrauchen die Lateiner dilectio und caritas. Ἀγάπη ist und bleibt also das christliche Wort für Liebe auch späterhin.

Die großen, oft gewaltigen Kraftleistungen der Liebe sind allenthalben bei Paulus vom sozialen und tätigen Geist getragen. Röm. 12, 3 ff. bietet von der Gemeinde das Bild eines Gesamtorganismus, wo die vielen Glieder zu einem Leibe gehören, und wo die verschiedensten Begabungen und Tätigkeiten (διακονία, παράκλησις, μεταδιδόναι, ἐλεεῖν) sich in dem einen Hauptbegriff ἀγάπη zusammenfinden. Ganz im Sinne Jesu findet sie Gal. 5, 13 ihre schärfste Umschreibung als ein δουλεύειν ἀλλήλοις, ein gegenseitiges Dienen, Sich-Hingeben und Sich-Unterordnen, und nur in der Gemeinschaft entfaltet sie sich in ihrer vollen Aktivität. Was dem Griechen das naturgemäße Leben, dem Juden das Gesetz ist, das ist dem Christen die ἀγάπη. Diese Liebe ist der Widerschein der göttlichen Liebe (1 Kor. 8, 3). Darum liegt der Hauptton des Wortes nicht so sehr auf dem einzelnen dem Geliebten angetanen Werk, als an der inneren Verfassung, der Willensrichtung. Für die ἀγάπη ist das Entscheidende innerste Freude, die aus vollem Herzen kommt und sich nicht genug tun kann, wie 1 Kor. 13 unvergleichlich schön beschreibt. Nationale, soziale und sexuelle Unterschiede kommen dann in der Christengemeinde nicht in Betracht. Mit dem Brudernamen macht sie Ernst: „Der Bruder, um dessentwillen Christus gestorben ist“, heißt es 1 Kor. 8, 11, vgl. Röm. 14. 15. Während 1 Kor. 13 die Liebe besonders feiert nach der Seite ihrer Widerstandskraft (sie läßt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht zu, sie verträgt alles, sie vertraut alles, sie hofft alles, sie hält alles aus), zeichnet Röm. 12, 9—21 die Liebe nach der Seite ihrer aktiven Energie im Dienen und in der Selbstverleugnung. Ungeheuchelt greift sie tätig ein in die Not

der Brüder (V. 8 und 13), teilt Leid und Freude, sinnt auf Gutes gegen alle Menschen, überwindet Böses mit Gutem, in dem allen den Geist des dienenden Opfers als Gott dargebracht beweisend. Diese Liebe ist Glut, die segnen kann, wo ihr geflucht wird, wo sie verfolgt wird (Röm. 12, 14); allen Menschen will sie Heil bringen. Hier ist sie so weit und schrankenlos, wie sie bei Jesus erscheint. Hier ist sie so mächtig hervorquellend, daß kein Haß und kein Fluch sie einengen oder untätig machen kann. Wie Röm. 12, so ist es auch gerade der 1 Thess.-Brief, der die allgemeine Menschenliebe vorschreibt (3, 12) und nachdrücklich gebietet, Böses mit Gutem zu vergelten, und zwar allen Menschen gegenüber. Und Paulus selbst hat mit seinem Leben solche Liebe im Sinne eines Affekts der Seele, einer starken Empfindung, lebendiger Tat bewiesen. Freilich zeigen sich bei Paulus schon Schranken. Das Rachegefühl wird zurückgedrängt nicht durch den alles überflutenden Strom der Liebe in ihrer schrankenlosen Gewalt, sondern durch den echt jüdischen Gedanken, daß Gott schon Rache nehmen wird (Röm. 12, 19). Weiter ist die Liebe bei ihm meistens schon stark gebunden an die Gemeinschaft der christlichen Brüder[1]). Die Liebe fühlt sich nicht immer gebunden an die Not, die nach Hilfe schreit, ganz gleich, ob in oder außer der Gemeinde, wie bei Jesus, sondern beschränkt sich sehr oft auf den Bruderkreis, wo man desselben Geistes ist. Und schließlich ist Gal. 5, 22 und 2 Kor. 6, 6 die Liebe nicht mehr die alles beherrschende Kraft, sondern eine Tugend neben anderen wie Freude, Friede, Langmut. Dies muß anerkannt werden, wenn auch betont sein soll, daß Paulus die Liebe in ihrer bei Jesus sich findenden Ursprünglichkeit noch kennt. Fassen wir zusammen: Welches ist die Eigenart der urchristlichen Liebe? Sie ist enthusiastisch-unbegrenzt, aktivistisch-sozial; sie ist die beherrschende Tugend, die alle übrigen sittlichen Forderungen in sich schließt und von sich aus erfüllt. Sie ist nicht etwas, das geboten wird, sondern ein aus erfahrener Gottesliebe freudig herausquellender Affekt der Seele. Sie ist

1) Röm. 12, 10 und 1 Thess. 4, 9 redet er von φιλαδελφία.

darum nicht nur Barmherzigkeit und Wohltun, sondern findet den höchsten Ausdruck im hingebenden Dienst. Sie gibt sich dem Menschen hin, weil sie seine Seele als etwas unendlich Wertvolles ansieht ohne Unterschied seiner sozialen Stellung.

Die Einschränkungen der Liebe, die bei Paulus in den ersten Anfängen zu beobachten sind, werden in der nachpaulinischen Briefliteratur immer stärker. Im Ephes. ist die Liebe im tiefsten Sinne als Opfer gefaßt (5, 2), zugleich gilt sie als die Tugend schlechthin (3, 17), aber sie ist eben doch eingeschränkt auf „alle Heiligen“ (1, 15; 4, 2).

In den Pastoralbriefen, wo die Formel „Glaube und Liebe“ sich häufig findet (1 Tim. 1, 14; 2, 15; 4, 12; 6, 11; 2 Tim. 1, 13; 2, 22; 3, 10; Tit. 2, 2), ist das Bezeichnende, daß die Liebe nicht mehr die ausschließliche sittliche Grundkraft, die Tugend schlechthin ist, sondern ein Werk in einer Reihe anderer christlicher Tugenden. Und die Liebeswerke, die gefordert werden, bestehen nicht in Leistungen, die über das Maß der einfachen Pflicht hinausgehen, sondern bei der diese Briefe kennzeichnenden Nüchternheit sind auch die Liebeswerke nichts anderes als Erfüllung der einfachsten häuslichen Pflichten (1 Tim. 2, 15; 3, 4; 5, 4; 8, 10). Vor allen Dingen haben die Briefe insofern einen engbegrenzten Liebesbegriff, als sie nichts mehr wissen von Feindesliebe. Die Lieblosigkeit, in der Tit. 3, 10 erklärt, man soll an die Ketzer nicht mehr als ein oder höchstens zwei Zurechtweisungen verschwenden, um sie dann dem Verderben zu überlassen, ist weit entfernt von der Höhe und Weite der Liebe Jesu.

Ähnlich steht es im Jakobusbrief. Auch hier ist das Liebesgebot nicht mehr die Erfüllung des ganzen Gesetzes, sondern neben die Liebe treten die anderen Gesetzesforderungen. Die Liebe ist, weil sie eine der Pflichten der Gesetzeserfüllung ist, vornehmlich Gerechtigkeit. Darum wird ihr auch die Frucht der Gerechtigkeit in Aussicht gestellt (3, 18). — Ebenso liegt es in den anderen katholischen Briefen. 1 Petr. 3, 8 ist die Brüderlichkeit eine Tugend neben Mitleid, Barmherzigkeit, Freundlichkeit. Besonders zu beachten ist, vornehmlich im 1. und 2 Petr. und Hebr., daß

statt ἀγάπη der Begriff φιλαδελφία eingesetzt ist (1 Petr. 1, 22; 3, 8; 2 Petr. 1, 7; Hebr. 13, 1). Schon in diesem Wechsel der Begriffe liegt angedeutet, daß ἀγάπη nicht mehr die Liebe von Mensch zu Mensch ist, sondern auf den Kreis der christlichen Bruderschaft beschränkt ist. Deutlich heißt es in diesem Sinne 1 Petr. 1, 22: „liebet einander von Herzen", und ganz bestimmt dann 1 Petr. 2, 17: „habt die Bruderschaft lieb", wie 1 Petr. 4, 8: „Pfleget vor allem die Liebe zueinander." Aus der Liebe zu den Menschen ist die Liebe zu den christlichen Brüdern geworden. Den übrigen Menschen gegenüber ist sie abgeschwächt zu der Forderung: „Ehret alle", d. h. also, was über die christliche Gemeinde hinausliegt, hat nur den Anspruch zu erheben, daß ihm Ehrerbietung widerfährt, nicht Liebe.

Am schroffsten ist diese Begrenzung der Liebe durchgeführt in den johanneischen Schriften. Gewiß ist es nicht zu leugnen, daß gerade Johannes eine wirklich urchristliche Innigkeit und Intensität der Liebe kennt. Das Liebesgebot ist für ihn der Zentralpunkt der Predigt Jesu. Die Liebe ist das eigentliche Erlebnis in der Johannesmystik: Gott liebt den Sohn (17, 24) und liebt auch die Welt so, daß er seinen Geliebten hingibt (3, 16). Wer an den Sohn glaubt, trägt in sich die Liebe Gottes (17, 26). Vater und Sohn wohnen in der Menschenseele, deren Liebe zu Gott wieder darin erkannt wird, daß sie seine Gebote halten, besonders das Gebot der Liebe (14, 15). Das ist der Kern der johanneischen Gottes- und Christusmystik in ihrer ganzen Kraft und Tiefe, die aber nicht nur Theorie, auch nicht nur Schwärmerei ist, sondern sich umsetzt in praktische Lebenshingabe an die Brüder. Das Liebesgebot ist das einzige Gebot (13, 34), es ist das Lebensgesetz der Christen (13, 34; 14, 15. 21; 15, 10; 1 Joh. 2, 3. 4. 7. 8; 3, 22 ff.; 4, 21; 5, 2 f.).

Die Liebe aber gilt nur in der christlichen Gemeinschaft. Weit weg ist man hier von der Bergpredigt und dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Sie ist hier so groß, wie Liebe nur sein kann, in Opfer und Dienst. „Was diese Liebe aber an Intensität gewonnen haben mag, das ist ihr an Extension verloren gegangen" (Weinel, Die Wirkung des Geistes und der Geister, 1899,

S. 151). Denn diese Liebe ist nicht nur Freiheit von der Welt, sondern sie trennt sich von der Welt als einer ihr wesensfremden Art. Sie überläßt die Welt ihrem Schicksal, ja verdammt sie. Die Welt, die Jesus und die Seinen haßt, wird ausdrücklich von der Fürbitte ausgeschlossen (17, 9), und die Juden, die Jesus töten und seine Anhänger aus der Synagoge stoßen (9, 22; 12, 42) und in den Tod jagen (16, 2), gelten als rettungslos verlorene Ausgeburt des Teufels (8, 44), von der Feindesliebe ist nichts zu spüren. — Blickt man in die Apokalypse hinein, so zeigt sie geradezu eine Virtuosität im Hassen. Sie berauscht sich an dem Gedanken, wie über die Feinde des Christentums gräßliche Strafen hereinbrechen (19, 2). So groß der Haß gegen die Welt ist, so energisch fordert sie innerhalb der Christenheit die Liebe in ihrer ganzen Größe als Selbstverleugnung (12, 11). Ebenso kennt der 1. Johanesbrief die Liebe als aktiven Willen (3, 18). Im Gegensatz zu aller spekulativen Gnosis betont er die praktische Seite der Gnosis. Die Gottesgemeinschaft offenbart sich nicht im Wissen, sondern bewährt sich in der Bruderliebe (2, 5; 4, 20).

Wie steht es nun mit der Liebe bei den apostolischen Vätern? Der 1. Clemensbrief spricht sehr oft von Liebe. Kap. 49 und 50 bringt er im Anschluß an 1 Kor. 13 und Ev. Joh., sowie 1 Joh. einen Lobpreis dieser Tugend, wobei das Wort ἀγάπη neunzehnmal vorkommt. Die Liebe ist ihm soziale Tat (21, 7; 33, 1). Ja sie ist als solche in ihrer höchsten Auswirkung erfaßt, als Opfer, wie sie Jesus bewiesen hat (49, 6). „Ihre Vollkommenheit kann man nicht ausreden" (50, 1). Gewiß ist ihm erlebte Gottesgemeinschaft Voraussetzung für die ἀγάπη (2, 1). Aber sie ist ihm nicht mehr die alles beherrschende Offenbarung des sittlichen Willens, sondern eine Tugend neben anderen Leistungen, wie Glaube, Buße, Enthaltsamkeit, Mäßigung, Geduld, Sanftmut, Gottesfurcht (62, 2). So hohe Töne der Verfasser auch anschlägt, die Liebe ist doch beschränkt auf den christlichen Bruderkreis (21, 7; 49, 50; 55, 5; 62, 2). So redet er auch 47, 5 und 48, 1 nicht von ἀγάπη, sondern von φιλαδελφία. — Auffallend wenig spricht von Liebe der Hirt des Hermas. Wo er sie er-

wähnt, ist sie eine Tugend neben Lauterkeit, Unschuld, Heiligkeit. Ihre hauptsächlichste Betätigung ist Almosengeben. Die Liebe ist hier nicht mehr Auswirkuug göttlichen Lebens, sondern Bedingung der Seligkeit, eine Leistung, durch die man sich die Seligkeit als Lohn verdient (sim. V, 3, 3; VI, 5, 5; VIII, 2, 5; 3, 5; 11, 1). Im übrigen bewegt sich diese Liebe im Rahmen der kleinen Gemeinschaft christlicher Brüder und Schwestern. — Im Barnabasbrief ist die Liebe auch nur eine Tugend neben Treue, Furcht, Ausdauer, Geduld, Heiligkeit, Gerechtigkeit, auch nur eine Leistung zur Sühnung eigner Sünde (19, 10). Wie B. seinen Lesern die Bedeutung des praktischen Christentums einschärfen will, so hat die von ihm geforderte Liebe durchaus aktiv-sozialen Charakter; sie ist Arbeit mit den Händen (19, 10), die dem Nächsten an allem Besitz Anteil gibt und nichts selbstisch als Eigentum ansieht. Diese Liebe offenbart auch wieder etwas von der ersten Glut. Das verrät sich daran, daß B. seine jüdische Vorlage „Du sollst keinen Menscheu hassen, gewisse mehr als Dein Leben lieben" dahin abändert: „Du sollst deinen Nächsten mehr als dein Leben lieben", also nicht nur gewisse, sondern schlechthin alle Menschen sollen Objekt dieser Liebe sein. Freilich ist nicht zu leugnen, daß 19, 8 die Liebe wieder auf den christlichen Bruder beschränkt ist, wenn sie damit begründet wird, daß wer mit einem die christlichen Heilsgüter teilt, auch an den irdischen Gütern teilhaben soll.

Noch stärker wirkt Jesu Auffassung von der Liebe in ihrem alles umspannenden unbegrenzten Umfang in der Didache nach. Die Gottes- und Nächstenliebe wird (1, 2) an den Anfang gestellt; sie erscheint also hier als das Grundgesetz im Leben, nicht nur als eine Tugend neben anderen. Wenn er auch die goldene Regel, der Matth. 7, 12 die positive Wendung gibt: „Alles, was ihr wollt, das euch die Leute tun, tut ihr ebenso ihnen", in die negative Fassung kleidet, „alles, was du nicht willst, daß es dir geschehe, tue du auch nicht einem anderen", so unterstreicht er anderseits die Forderung, die bis zur Feindesliebe geht, durch allerlei Zusätze, wo er schreibt: „Segnet, die euch fluchen, und betet für eure Feinde, ja fastet für eure Verfolger. Denn was für Gnade trägt es euch ein, wenn ihr liebt die euch lieben?

Tun das nicht auch die Heiden? Ihr aber liebt, die euch hassen, dann werdet ihr keinen Feind haben (1, 3)". Hier bricht die urchristliche Liebe in ihrer ganzen, alle Schranken niederreißenden Gewalt durch. Auch wo (2, 7) aus pädagogischen Gründen eine Abstufung vorgenommen wird, „du sollst keinen Menschen hassen, sondern die einen sollst du überführen, für die anderen beten, die dritten mehr lieben als deine Seele", steht keine bestimmte Einschränkung auf die Brüder und darf auch nicht eingetragen werden [1]). Daß dem Bruder gegenüber im Hinblick auf den gemeinsamen Glaubensbesitz die Liebe noch besonders eingeschärft wird, ändert nichts an der sonst hohen Auffassung der ἀγάπη. Ähnlich steht es in der Clemenshomilie. Das Bekenntnis zu Jesu soll in Werken abgelegt werden, unter denen die Liebe obenan steht (4, 3). Bei der Lebhaftigkeit des Gemeindebewußtseins ist die Liebe zunächst Bruderliebe (9, 6), aber die christliche Gemeinschaft ist nicht etwa die Grenze, die nicht überschritten werden darf; ausdrücklich wird betont, daß die Liebe erst den Beweis pneumatischer Kraft erbringt, wenn sie keine Ausnahme macht und sich an allen Menschen auswirkt. So heißt es 13, 4: „nicht ist es Gnade für euch, wenn ihr liebt, die euch lieben, sondern Gnade ist es für euch, wenn ihr eure Feinde und Hasser liebt — wenn sie das hören, bewundern sie das Übermaß von Güte."

Wie Ignatius, Syriens Bischof, mit dem feurigen Rhythmus seiner Poesie, mit seiner Entschiedenheit, mit dem Temperament seiner Seele in der Hitze der Enderwartung und des eigenen Todes, mit seiner Leidenschaft für Gott und seinen Herrn die sittlichen Forderungen auf einen den christlichen Grundanschauungen entsprechenden Ausdruck bringt, so ist es auch mit dem Liebesgebot. Die Liebe ist ihm mitsamt dem Glauben Anfang und Ziel des Lebens (Ephes. 15, 2), aber die Liebe ist doch eben die Hauptsache, die Liebe, die nicht nur schöne Worte macht, sondern soziale Tat ist gegenüber Witwen und Waisen, Bedrückten und Gebundenen, Hungernden und Dürstenden (Smyrn. 6, 2, vgl.

---

1) G. Hoennicke, Das Judenchristentum, 1908, S. 339.

Eph. 14, 2; 15, 1). Wie der Christ aus Gott geboren ist, durch Christus in Gemeinschaft mit Gott lebt, so ist sein Leben eben ein Leben in Liebe (Eph. 1, 1; 14, 1. Magn. 1, 2; 13, 1; Trall. 8, 1. Phil. 11, 2). Diese Gottesmystik ist der Impuls zur Liebe. Freilich wird stark betont, daß diese Liebe sich besonders „mit ungeteiltem Herzen" in der Gemeinschaft der Brüder auswirkt (Trall. 13, 2. Magn. 6, 2); aber ebenso weiß er, daß diese Liebe nicht haßt (Eph. 14, 2), und in Eph. 10 beschreibt er ausführlich die Liebe, wie sie ihre Reife in der Liebe zum Verfolger beweist [1]). Ihm gleicht auch Polykarp. Im Brief an die Philipper betont er stark, wie die Liebe Nachahmung der großen Liebe Jesu sein muß (8, 2) und läßt sie sich auch fürbittend für die Feinde auswirken (12, 3): „Betet für alle Heiligen. Betet auch für Könige und Gewalthaber und Fürsten, sowie für die, die euch verfolgen und hassen, und für die Feinde des Kreuzes."

Schon bei den apostolischen Vätern ist eine Verschiebung des Verständnisses der Liebe zu beobachten. Das echt urchristliche Bewußtsein, daß das Verbundensein mit Gott die Grundlage des Lebens in aktiver Liebe sein muß, ist zum Teil schon auffallend zurückgetreten. Zudem ist die Liebe ein Werk neben anderen geworden, ja auch schon eine Leistung, die Lohn erwartet; weiterhin ist die Liebe zum Teil beschränkt auf die Glaubensgemeinschaft. Trotzdem wird doch noch besonders von Barn., Did., II. Clem. und Ignatius die Liebe als Auswirkung der Gottesgemeinschaft und ebenso in ihrer alles beherrschenden Stellung und in ihrer alles überbietenden unbegrenzten Gewalt verstanden.

Stark wird die Liebe bei den Apologeten betont. Als auffallend ist anzumerken, daß Aristides von *ἀγάπη* oder *ἀγαπᾶν* überhaupt nicht spricht. Statt dessen redet er bezeichnenderweise von *εὐεργετεῖν*, Wohltaten erweisen. Es geht also nicht so sehr um den Willensimpuls zur Aktivität, sondern mehr um vereinzelte gute Werke. Dagegen kehrt die *ἀγάπη* besonders Justin hervor. Sie ist ihm der tätige, helfende, brüderliche Willensentschluß.

1) Das hat W. Bauer, Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen, ZThK. 27. Jahrg., 1917, S. 42 übersehen und wird darum Ign. nicht ganz gerecht.

Apol. 15 führt er ausdrücklich das Gebot der Feindesliebe an und betont, daß man das Seinige mit dem Bedürftigen teilen muß, ohne an eigenen Ruhm zu denken (vgl. auch Dial. 85, 7). In Dial. 93, 3 faßt er die ganze christliche Sittlichkeit im Doppelgebot der Liebe zusammen. Unter dem Nächsten versteht er alles, was Menschenantlitz trägt, menschlich empfindet und denkt. So schreibt er Dial. 93, 3 das schöne Wort: „Für den Menschen ist aber derjenige der Nächste, welcher gleich ihm empfindet und denkt, das ist der Mensch. Wer nun immer wieder, wie der Logos sagt, Gott den Herrn liebt, ... und den Nächsten wie sich selbst, dessen Religion ganz in dem zweifachen Dienst, dem Gottes und der Menschen, aufgeht, der dürfte wahrhaft gerecht sein." — Die Liebe, die nicht nur dem leiht, der den Christen leiht, sondern auch liebt den, der ihm Schmach zufügt und Übles nachredet, und für die betet, die ihm nach dem Leben trachten, zeichnet als Christentugend auch besonders noch Athenagoras (Apol. 11 und 12).

Verlassen wir jetzt das Urchristentum, so ändert sich wesentlich das Verständnis des Liebesgebotes in den bereits angedeuteten Richtungen. Die Moral der abendländischen Kirche in der Zeit ihrer Grundlegung wird hauptsächlich durch Tertullian, Cyprian, Lactanz vertreten. Für Tertullian ist das Prinzip der christlichen Moral der Wille Gottes, und zwar im Fortschritt seiner geschichtlichen Offenbarung, zuerst als Naturgesetz, dann als alttestamentliches und schließlich als Gebot Christi, ohne daß irgendein Widerspruch zwischen diesen drei Gesetzesarten gefunden wird. Das Christentum ist also ein neues Gesetz, Christus der neue Gesetzgeber. Die Liebe ist ihm Gabe Gottes, wie jede Tugend (de pat. 1), aber das verstärkt nur die Verpflichtung, sie als Leistung Gott darzubringen. Sie ist eben auch ein Deo satisfacere, ein Genugtun dem Rechtsanspruch Gottes, nicht mehr die freie, ursprüngliche Lebensoffenbarung, die sich auswirkt, weil sie einfach lebendig ist. Diese Liebe erfährt ihre wesentliche Ausprägung in dem Herausarbeiten ihrer Eigenart nach der Seite der Geduld. De pat. 12, wo er auf 1 Kor. 13 zurückgreift, fällt auf, daß er die passive Seite der Liebe allein betont und dabei immer ausführt, daß sie das alles sein kann, weil sie geduldig ist. Die Aktivität, die Liebe

zu schöpferischem, in die Weite gehendem Wirken fehlt Tertullian. Gewiß kann er schöne Worte finden, wie sich die Liebe im christlichen Kreis bewährt (Apol. 29), aber was man da liest, ist eben freundliches Wohltun an Unglücklichen, gut organisiert, aber nichts merkt man von frei und kühn sich auswirkender Gewalt der urchristlichen Zeit. Die Geduld der Liebe wird oft damit begründet, daß Gott schon Rache üben wird (de pat. 10), und dazu treten noch allerlei Nützlichkeitsgründe wie der, daß Ungeduld Unfälle bringt und dergleichen mehr. T. freilich weist oft genug auf das Jesusgebot der Feindesliebe hin (de pat. 6, ad Scapul. 1, de spect. 16, Apol. 31 u. o.), er nennt es principale praeceptum. Aber er selbst hat in der Art, wie er gegen die Häretiker vorgeht, die Liebe ganz vergessen. Da er je länger desto mehr das Prinzip der Absonderung von der heidnischen Gesellschaft vertritt, beschränkt sich in der Tat seine Liebe ganz auf den Kreis der Kirchenangehörigen, bzw. später seiner Gesinnungsgenossen. Seine Liebe ist nicht mehr die Erlösung für die Welt, kennt keine Universalität, ist nicht befreiende Tat, sie ist vom pharisäischen Richten überboten worden. Liebe, wie sie Jesus wollte, ist das nicht mehr. — In T.s Richtung geht noch weiter sein Schüler Cyprian. Bei ihm ist die caritas nicht ein Affekt der Seele, eine Gesamtwillensrichtung, es geht nicht um das Qualitative, sondern um das Quantitative der äußeren Leistung. Darum redet er wenig von der caritas, sondern viel lieber und öfters von den opera misericordiae (de op. 4), von den misericordiae merita (de op. 5), von den eleemosyna. Dazu ist ihm die Liebe vornehmlich auch patientia. Wenn er auch Matth. 5, 44 und Act. 7, 60 anführt, so ist die Liebe doch unter den quantitativen Gesichtspunkt der Einzelleistung gestellt, sie kann sich nicht verzehren und grenzenlos opfern. Und noch eins ist bezeichnend: die caritas ist ganz dem System von Leistung und Lohn eingefügt. Cyprian will gerechte Werke tun, um Gott Genugtuung zu leisten. Die Liebe ist ein Stück des individualistischen Moralismus. Das Sozial-Aktive ist verloren gegangen. Nicht die Freude am Mitmenschen macht sie mobil, nicht die Not des Nächsten ruft sie auf, sondern das Verlangen nach Sühnung eigener Sünden fordert gute Werke der Barmherzigkeit. — Lactanz zieht den Kreis derer,

die Nächste sind, weiter. Alle Menschen fallen darunter. Er beschreibt die Pflichten der Liebe ebenso negativ, z. B. daß man dem Nächsten nicht zufüge, was man selbst nicht will (ep. 55), wie er positiv mahnt, Hungernde zu speisen, Nackte zu bekleiden, Witwen und Waisen zu schützen, Kranke und Arme zu besuchen, Gefangene loszukaufen und dergleichen mehr. Freilich rechnet er dabei. Er tut es nicht aus innerem Zwang, sondern weil er weiß, daß Gott mit den Menschen so verfährt, wie jeder Mensch mit seinen Mitmenschen verfahren ist. Sodann hat der Mensch zu bedenken, daß ihm selbst zustoßen kann, was den Mitmenschen widerfahren ist. Bezeichnend für Lactanz ist, daß er nicht so sehr von dilectio oder caritas spricht, sondern von beneficentia, misericordia und besonders von humanitas; weiter ist charakteristisch, daß ihm die Tugend schlechthin nicht die Liebe ist, sondern die iustitia, die sich in humanitas, pietas und aequitas zerlegt. Die Liebe hat die beherrschende Stellung verloren, sie ist eine Unterabteilung der iustitia. Dazu schätzt er sie nicht als selbstverständliche Auswirkung, sondern nur als Mittel zu dem ganz hellenistisch gezeichneten Menschheitsziel der Unsterblichkeit.

Die Moral der alexandrinischen Theologie in der alten Kirche hat ihre hauptsächlichen Vertreter in Clemens Alexandrinus und Origenes. — Clemens hat mit die reinste Ausprägung der christlichen Ethik. Fragt man den Alexandriner, was das materielle Prinzip seiner Ethik ist, so nennt er verschiedene, teils der Botschaft Jesu, teils der Philosophie entnammene Prinzipien. Sehr oft und nachdrücklich stellt er die Liebe als umfassendes Gesetz auf. Wie Gott einer ist, so umfaßt eine summarische Lebensregel alle Gebote: „Wie ihr wollt, daß euch die Leute tun, so tut auch ihr ihnen." Wiederholt wird im Anschluß an Röm. 13, 8 ff. ausgeführt, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung sei (vgl. Str. IV, 3, § 10, 2 f.; Quis dives, 27 und 28). Die Liebe hat ihren Ursprung in der Liebe Gottes zu den Menschen (Quis dives 27). Das Prinzip der Ehik ist also ein rein religiöses: die vom Glauben getragene Liebe. Sie reicht bis zur Feindesliebe (Päd. III, 12, § 92, 3). Daneben vertritt er aber oft genug den Gedanken, daß in der Erkenntnis der Anfang und die schöpferische Kraft alles,

sittlichen Handelns sei. In dem Zusammenhang ist ihm dann die Weisheit höchste Tugend. Nicht mehr heißt es wie Str. IV, 7, § 53, 1 *τελειοῖ δὲ ἡ ἀγάπη*, sondern er redet von der *ἀρχικωτάτη σοφία* Str. I, 5, § 31, 1. Von hier aus ist es gegeben, daß die Liebe nicht die einzig beherrschende Tugend ist. Wie er oft die philosophischen Kardinaltugenden aufzählt (Str. VII, 3, § 17, 3), so hat er (Quis dives 3) die Siebenzahl: Glaube, Liebe, Hoffnung, Erkenntnis, Sanftmut, Barmherzigkeit, Keuschheit. Dabei bleibt ihm die *ἀγάπη* allerdings die wichtigste. Von ihr rühmt er immer wieder in warmen Worten ihre freundliche, mildtätige, tragende und vergebende Art, die bis zur Feindesliebe fortschreitet, dem Herzstück des Christentums. Bei der *ἀγάπη*, die Clemens fordert, ist aber eins zu beachten: sie ist ihm ganz affektlos (Quis dives 27), wie Gott für Clemens *ἀπαθής* ist.

Des Clemens großer Nachfolger Origenes kann in hohen Tönen reden von den christlichen Tugenden, auch von der Liebe gegen die Brüder, ja gegen die Menschen überhaupt. Er feiert ihre Barmherzigkeit, die selbst vor dem Feind nicht halt macht (c. Cels. I, 5. 26. 31. 46; III, 29; II, 79; VIII, 31; De or. 28). Er rühmt freilich die vier antiken Kardinaltugenden auch als christlich (c. Cels. II, 79), läßt sie aber doch erst in der *ἀγάπη* zur rechten Verwirklichung kommen (c. Cels. II, 79), die auch für ihn bis zur Feindesliebe sich steigern muß (c. Cels. VIII, 35). Aber seine Liebe ist letztlich völlig uninteressiert am irdischen Leben. Nicht mehr die helfende Liebe ist das Kennzeichen des echten Christen, sondern „mehr als ein unnützer Knecht" ist man erst, wenn man zu dem Gebot etwas besonderes hinzufügt, auf Ehe verzichtet, Leid und Lust in Apathie überwindet und dergleichen mehr. So sind auch die Werke der Barmherzigkeit höchstens Leistungen, die sich der einzelne zur Kasteiung seines Leibes auferlegt. Über der Liebe steht die Askese. Nicht mehr die Liebe ist das Zeichen des vollkommenen Christen, sondern asketische Extraleistungen.

Die Liebe in der alten Kirche zeigt also auffallende Veränderungen ihres Wesens gegenüber dem Urchristentum. Sie sind dahin zusammenzufassen: **1.** Die Liebe ist aus ihrer beherrschenden Stellung gedrängt und eine Tugend neben anderen geworden, während sie

im Urchristentum die sittliche Lebensäußerung schlechthin war, aus der alle anderen Tugenden stammen. 2. Die Liebe, die zuerst keine Schranke kennt, wird eingeengt, je länger, desto mehr auf den Kreis der christlichen Bruderschaft. 3. Das ursprüngliche Verhältnis von Glaube und Liebe ist verloren gegangen, d. h. das Bewußtsein, daß das Verbundensein mit Gott die Grundlage des sittlichen Lebens, also auch der Quellpunkt der tätigen Liebe ist. Darum 4. sie ist nicht mehr die ursprüngliche, unbegrenzte Kraft der Seele, sondern sie ist Erfüllung eines von außen an den Menschen herantretenden Gebotes, sie besteht in einzelnen Werken der Barmherzigkeit. 5. Es fehlen alle starken Stimmungen, alle Willensimpulse, alle Affekte, sie ist ein Rechnen und Berechnen menschlicher Leistungen, die sich den Himmel verdienen wollen, oder eine stille Tugendübung, die sich durch Affektlosigkeit auszeichnet. 6. Damit ist gegeben, daß das sozial-aktive Moment geschwunden ist und sie in individualistischem Moralismus aufgegangen ist. 7. Zugleich tritt das intellektualistische Moment stärker hervor insofern, als die Liebe durch das Naturgesetz normiert und durch das Wissen als motiviert gedacht wird. 8. Was die Liebe zu leisten hat, wird wesentlich negativ bestimmt. 9. Zu den Motiven kommen allerlei Nützlichkeitsgründe.

Fragen wir nun: Worauf ist diese Veränderung zurückzuführen? Vornehmlich sind, wie eingangs schon bemerkt wurde, die ethischen Lehren abhängig vom Gottesbegriff. Die Wandlungen in der Gottesvorstellung bedingen wesentlich die Wandlungen im Wesen der Liebe. Im ersten Christentum steht im Mittelpunkt der Gedanke, daß Gott der Vater ist, und das einzig beherrschende Empfinden in seiner Stellung zur Welt und zu den Menschen ist Liebe. Langsam wird das anders. Die Selbstverständlichkeit und Sicherheit, mit der Jesus in der Liebe Gottes ausruht, ist bei Paulus schon abgeschwächt durch den Gedanken an die Gerechtigkeit Gottes, der Genüge geschehen muß. Späterhin tritt der Gedanke an Gott als den Vater mit seiner Liebe auffallend zurück. Schon 1 Clem. betont besonders die Heiligkeit und die Gerechtigkeit Gottes (33, 4; 35, 8; 58, 1; 59, 3). Im Hirten des Hermas ist Gott nicht mehr der Vater der Menschen, sondern der Herr Himmels und der

Erde. Und die Menschen sind nicht τέκνα θεοῦ, sondern seine δοῦλοι. Damit tritt wieder die Gerechtigkeit in erster Linie unter den Eigenschaften Gottes in den Vordergrund. Diese Gottesauffassung wird langsam die herrschende. Bei Tertullian z. B. verschwindet die benignitas ganz hinter der iustitia. Damit fällt die Sittlichkeit unter den Gesichtspunkt des Deo satisfacere. Wo das Verhältnis zu Gott so gefaßt wird, ist Gott nicht der Gebende, der sich Mitteilende, sondern der Fordernde, und die Liebe ist nicht mehr Offenbarung eines empfangenen neuen Lebens, sondern nichts anderes als eine der vielen Gott schuldigen Leistungen in Erfüllung seiner Gebote.

Es ist nicht zu verkennen, daß diese Gottesvorstellung und die daraus sich ergebende moralistische Auffassung der Liebe als eine Tugendübung neben anderen, als Erfüllung einer Gesetzesforderung jüdisches Erbe ist. Im Judentum ist die Gerechtigkeit der Hauptzug im Gottesbild, und so die Liebe eine der Leistungen, die der Fromme seinem Gott schuldet. Damit hängt zusammen, daß das Christentum ein von außen an die Menschen herangetretenes Gesetz geworden ist, zu dessen wichtigsten Geboten die Liebe gehört. Damit ist, genau so wie im Judentum, die Liebe eingespannt in den Rahmen von Leistung und Lohn. Wo der Gedanke an Gottes Liebe wieder stärker hervortritt, z. B. bei Clemens, erscheint die Liebe auch wieder in ihrer beherrschenden Stellung als des Gesetzes einzige Erfüllung. Aber freilich wird diese Auffassung durch andere Faktoren bei Clemens wieder gebrochen. Dazu kommt ein anderes Moment in der Gottesvorstellung, das nicht vom Judentum herrührt, sondern vom Hellenismus. Es findet sich schon bei den Apologeten, wird aber dann später immer stärker bei Lactanz, Clemens und Origenes. Schon die Apologeten betonen unter platonisch-stoischem Einfluß die Einheit und Einzigartigkeit Gottes als des Schöpfers der Welt. Er drückt kraft des Logos dem Kosmos den Stempel der Vernunft und Ordnung auf. Alle vernunftgemäßen Naturgesetze sind seine Offenbarung, die ihre Bekräftigung finden in der Verkündigung Jesu, die das neue Gesetz mit allen gültigen Ordnungen kundtut. Das von der Natur und Vernunft Gebotene deckt sich mit dem geoffenbarten Gesetz Gottes (Dial. 30. 28. 45. 67; Tert. de cor. mil. 4). So kommt auch von

dieser philosophischen Betrachtung her die Liebe unter den Gesichtspunkt des gegebenen Gesetzes und bekommt so einen intellektualistisch-moralistischen Zug. Aber der von der Philosophie ins Christentum eingetragene Gottesbegriff hat auch noch eine weitere Bedeutung. So warm die Stoa von Gott sprechen konnte und seine Fürsorge und Liebe schilderte, so war doch die spätere Philosophie dazu übergegangen, Gott immer mehr nach der Seite des Gegensatzes zum Menschlichen zu beschreiben, in seiner Überweltlichkeit zu schildern, nicht nur keine körperliche, sondern auch keine geistige Eigenschaft, weder Denken, noch Wollen, noch Tätigkeit sei ihm zuzuschreiben. Abhängig von dieser Betrachtung nennt auch Clemens Gott ἀπαθής und ἀνενδεής, d. h. leidenschaftslos und bedürfnislos. So verliert auch die von Gott geforderte Liebe alles Affektvolle, und damit ist schließlich auch gegeben, daß die Wirkungen der Liebe oft nur negativ beschrieben werden. Als der Dualismus zwischen Gott und Welt immer schroffer wurde, wurde die Liebe wie bei Origenes völlig uninteressiert am Diesseits.

So liegen in der durch jüdischen und später durch philosophischen Einfluß bedingten Wandlung der Gottesvorstellung die wichtigsten Gründe für die Änderung im Verständnis des Wesens der Liebe. Aber anderes kam noch hinzu. Im Judentum war die Liebe auf den Volks- und Glaubensgenossen beschränkt. Von dort kam diese Verengung ins Christentum. Als dann die Verfolgung der Christen zunahm, wurde dadurch dieser Zug zur Enge noch bestärkt. Ebenso ist es jüdisches Erbe, wenn die Liebe oft negativ beschrieben wird, ja die sogenannte goldene Regel negativ gefaßt wird, was aber später noch durch die hellenistische Fassung des Gottesglaubens begünstigt wurde. Das aus dem Judentum rührende Rechnen mit Leistungen hat schließlich der Liebe den sozial-aktivistischen Zug genommen und sie dem individualistischen Seligkeitsstreben eingeordnet. Auf das Konto des hellenistischen Intellektualismus ist es zu setzen, wenn bei Clemens als Motiv und Ursprung der Liebe das Wissen hingestellt wird. Nachwirkung der Moralphilosophie ist es, wenn Lactanz die Liebe als humanitas bezeichnet und als Mittel zur Unsterblichkeit ansieht. Hellenistisch ist schließlich auch das Nützlichkeitsstreben, das allenthalben dabei sich zeigt.

Mit den bisherigen Ausführungen ist schon angedeutet, daß das Gebot der Liebe nicht dem Christentum allein bekannt war. Das Judentum kennt es so gut wie das Heidentum. Jesus selbst holt sich das Gebot aus dem Alten Testament. Aus dem Judentum rührt auch die religiöse Begründung. Auch im Judentum ist die Liebe des Gesetzes Erfüllung (Luk. 10, 27), und rabbinische Weisheit ist es, „diejenigen, welche gedemütigt werden, aber nicht wieder demütigen, die ihre Schmähungen hören, aber nicht wieder schmähen, die aus Liebe (zu Gott) handeln und sich der Heimsuchungen freuen, über sie gilt: Die Gott lieben, sind wie der Aufgang der Sonne in der Pracht“ (Gittin 36 b). Aber freilich, solche „Klänge hochgespannter Begeisterung sind eben doch selten“ [1]). Die Liebe ist mehr Wohltun, eine Tugend im bunten Wirbel der langatmigen Tugendlisten. Es fehlt dem Judentum, was das Urchristentum hat: Der alle Grenzen und Schranken sprengende Heroismus, die starken Stimmungen und Impulse. Das Gebot der Liebe stammt aus dem Judentum. Neu aber ist die Energie, mit der sie hervorbricht, und in der sie grundlegende sittliche Tat ist.

Es ist ebensowenig zu verkennen, daß das Gebot der Nächstenliebe in der hellenistischen Philosophie hochgeachtet ist. In der stoischen Philosophie gehört die Menschenliebe zu den Grundzügen der Lehre; sie umspannt alle Menschen, den Sklaven ebenso wie den Fremden. Selbst das „Liebe deine Feinde“ verkündet schon die stoische Schule (Epictet I, 22, 14; II, 12, 7). Wie hoch Epictet die Menschenliebe wertet, geht daraus hervor, daß er sich wünscht, bei der Ausübung eines solchen Werkes vom Tode ereilt zu werden. Daß er die schönsten Beweise dieser Liebe in der Vermittlung innerlichster Werte sieht, folgt aus seiner Hochschätzung der Stellung des Kynikers als alle überragend; denn der Beruf des Kynikers ist doch die sittliche Besserung des Menschen. So wird gesagt werden müssen, daß die Menschenliebe ihm auch, wie dem Urchristentum, die Krone aller sittlichen Leistung ist (vgl. Bonhöffer, Epictet und das Neue Testament, 1911, S. 380ff.). Doch die Herleitung ist eine total andere. In der Stoa sind die Grundgedanken des Kosmopolismus und der Humanität, einer allgemeinen

1) Bousset, Die Religion des Judentums², 1906, S. 489.

Verbrüderung und Versöhnung der Menschen ganz intellektualistisch begründet. Weil jeder Mensch als Intellekt ein Glied des vernünftigen Kosmos ist, jeder vermöge der Gemeinsamkeit des Logos an den Gütern der geistigen Kultur, der Bildung teilnehmen kann, ist er ein gleichzuachtendes Glied in der menschlichen Gesellschaft. Die Gemeinsamkeit des Logos schlingt das Band um die Menschheit. Das Urchristentum dagegen dringt auf den innersten Kern und wertet seine Willensrichtung als Ganzes, wertet nicht intellektualistisch, sondern rein religiös. Nicht herausgeboren aus dem Bewußtsein gemeinsamen Nutzens (Epictet I, 22, 13 f.; II, 22, 15, 24, 49), sondern geboren aus gemeinsam erfahrener Gottesliebe; nicht aus dem Glauben an die Kräfte menschlichen Intellekts, sondern aus dem enthusiastischen Bewußtsein, am Ende des Alten zu stehen und die Kräfte einer neuen Zeit und anderen Welt in sich zu spüren; nicht aus dem Glauben an die naturgegebene Verwandtschaft aller Menschen, sondern aus Ehrfurcht vor der unendlich wertvollen Seele des gotterlösten Bruders stammt diese Liebe. Diese religiöse Motivierung bringt es mit sich, daß, wie Bonhöffer (a. a. O. S 382) sagt, ein wärmerer Geist der Menschenliebe durch das Neue Testament weht als durch die Reden eines Epictet.

Nicht einen neuen Gedanken hat das Urchristentum mit der Forderung der Liebe in die Welt gebracht, sondern mit neuer Kraft wird diese allgemeine Forderung verwirklicht. Die Geistesgeschichte der Menschen bewegt sich aber auch nicht in erster Linie dadurch vorwärts, daß ganz neue Gedanken auftauchen, sondern daß durch starke Impulse mit alten Gedanken von neuem Ernst gemacht und sie mit heroischer Gewalt und dem hellen Feuer einer reinen Begeisterung verwirklicht werden. Das hat das Christentum getan. Es hat sich aber auch ergeben, wie diese erste Kraft erlahmte, wie das, was große, lebendige Glut der Seele war, oft flacher Moralismus, Rationalismus und Individualismus wurde. Wenn in der heutigen Not der Ruf nach mehr Liebe laut wird, dann darf es nur die Liebe so rein und lebendig sein, wie sie die erste christliche Zeit offenbarte. Sie zu verwirklichen, so leidenschaftlich groß, so ungebrochen schrankenlos, so freudig hingebend, das ist allein würdig der großen Not unserer Zeit.

3.

Wilhelm Müllensiefen
Pastor in Stresow bei Bad Schönfließ N. M.

Satan der θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, 2 Kor. 4, 4?

Martin Dibelius hat in seiner Abhandlung „Die Geisterwelt im Glauben des Paulus" auf S. 63 ff. die Stelle 2 Kor. 4, 3—4 zum Ausgangspunkt besonderer Aussagen über den Satan gemacht.

a. Die wichtigste dieser Aussagen liegt, worauf allerdings Dibelius nur flüchtig eingeht, meines Erachtens in dem Satz S. 64: Daß der Erzverderber „den Menschen die Augen blendet, daß das klare Evangelium ihnen verhüllt erscheint".

b. Worauf aber Dibelius besonders den Finger legt, ist dies (S. 66): „Dabei fällt uns auf, daß der Satan hier gar nicht innerhalb des Gegensatzes von gut und böse gedacht ist, daß er vielmehr seine Stelle in dem andern Gegensatz ‚vergehen — bestehen' innehat und zwar auf Seiten der Vergänglichkeit. Dieser Widerspruch zwischen dem Gedanken vom Gott dieses Äons und der eigentlichen, auf einem ethischen Dualismus beruhenden Satansvorstellung ist hier zu konstatieren" (vgl. S. 95: „hier Satan ohne ethisch dualistische Vorstellungen"), vgl. S. 191: triumphierend hat er es seinen Gegnern zugerufen: wenn ihr zum Satan

gehört, kann euer Reich nur von dieser Welt sein; dann ist sein Ende nahe, 2 Kor. 4, 3. 4.

c. S. 66: „Noch ein anderes Moment scheint nicht zum Glauben des Paulus zu stimmen: Der Ausdruck ‚Gott dieses Äons‘ befremdet uns im Munde des Mannes, für den es nur einen Gott gibt (1 Kor. 8, 4—6)“. Nach Dibelius ist (S. 115) ‚der Gott dieser Welt der Tod‘, „und dieser Name ist (S. 115 und S. 103 Anm.) auf den Satan nur übertragen.“ Auf S. 191 lesen wir: „Daß er in diesem Zusammenhang den Satan als ‚Gott dieser Welt‘ bezeichnet, ist sachgemäß, darf uns aber über die im Namen liegende Kombination mit griechischem Dualismus nicht täuschen“ (vgl. b).

Dibelius gibt auf S. 67 ohne weiteres zu: „So bietet die Stelle einige auf den ersten Blick rätselhafte Probleme und erweckt den Eindruck, als ob hier Vorstellungen zusammengebracht seien, die ihrer Natur nach nicht zueinander gehören.“

Die größte Schwierigkeit, die aber Dibelius anscheinend nicht als Schwierigkeit empfindet, ist für mich der unter a angeführte Satz, daß der Satan den Menschen die Augen blendet. Sollte Paulus dies Blindmachen hier dem Satan zuschreiben, während er es doch sonst Gott zuschreibt?! Kann Gottes Tun zugleich des Teufels Tun sein?! Es sei nur erinnert an 2 Kor 3, 14 *ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν* in Verbindung mit Röm. 11, 8 *ἐπωρώθησαν . . . ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν* (vgl. auch Röm. 9).

Diese Schwierigkeit und die anderen „rätselhaften Probleme“ lösen sich mir durch eine andere Übersetzung dieser Stelle. Die von mir im folgenden vorgeschlagene Übersetzung erscheint mir aber nicht nur inhaltlich sachgemäß, sondern auch grammatisch durchaus möglich.

Es gibt eine ganze Reihe neutestamentlicher Stellen, die wir ohne weiteres richtig übersetzen, ohne an der auffallenden Stellung der Worte großen Anstoß zu nehmen: z. B. Jak. 3, 3: *εἰ τῶν ἵππων τοὺς χαλινοὺς εἰς τὰ στόματα βάλλομεν* übersetzen wir nicht: „Wenn wir der Pferde Zügel in die Mäuler legen“, sondern „wenn wir die Zügel in die Mäuler der Pferde legen“. (Weizsäcker: „Wenn wir den Pferden die Zügel in den Mund legen“.)

Ev. Joh. 9, 6: *ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν εἰς τοὺς ὀφθαλμούς* übersetzen wir „er strich den Teig auf seine Augen".

Dahin gehören auch folgende für 2 Kor. 4, 4 bedeutsame Stellen:

Acta 4, 33: *ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τοῦ κυρίου Ιησοῦ τῆς ἀναστάσεως.* Weizsäcker übersetzt: „Gaben die Apostel das Zeugnis von der Auferstehung des Herrn Jesus".

1 Petr. 3, 21: *σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου* wird widerspruchslos übersetzt, als ob dastände: *ἀπόθεσις ῥύπου σαρκός.*

Apokal. 7, 17: *ζωῆς πηγὰς ὑδάτων* ist ebenfalls fraglos zu übersetzen, als ob dastände: *πηγὰς ὑδάτων ζωῆς.* — Nicht anders ist es nun mit

Ephes. 1, 17. Hinter *ὁ θεός* ist ein Komma zu setzen und das folgende *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ ὁ πατὴρ τῆς δόξης* ist zu übersetzen, als ob dastände: *ὁ πατὴρ τῆς δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ.* Wie Gott der Vater der *δόξα* Jesu Christi ist, wird V. 19 ff. näher ausgeführt. Außerdem wäre bei der gewöhnlichen Übersetzung der Ausdruck: *ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ* ein paulinisches *ἅπαξ λεγόμενον*, ebenso wie der Ausdruck *θεός* für den Satan.

Endlich ist Jak. 2, 1: *τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης* zu übersetzen: Den Glauben an die Herrlichkeit unseres Herrn Jesu Christi, was sachlich dem nicht schwer fällt, der eben 2 Kor. 4, 4 vom *εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ* gelesen hat.

Ich gebe eine übersichtliche Zusammenstellung der bisher angeführten in Frage kommenden Stellen (schicke nur noch voraus, daß Acta 4, 33 ebenso gut stehen könnte: *τοῦ κυρίου Ιησοῦ τὸ μαρτύριον τῆς ἀναστάσεως* und Jak. 2, 1 *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ι. Χρ. τὴν πίστιν τῆς δόξης*):

1 Petr. 3, 21	*σαρκός*	*ἀπόθεσις*	*ῥύπου*
Apok. 7, 17	*ζωῆς*	*πηγάς*	*ὑδάτων*
Ephes. 1, 17	*τοῦ κυρίου*	*ὁ πατήρ*	*τῆς δόξης*
Act. 4, 33 (in Umstellung)	*τοῦ κυρίου*	*τὸ μαρτύριον*	*τῆς ἀναστάσεως*
Jak. 2, 1	*τοῦ κυρίου*	*τὴν πίστιν*	*τῆς δόξης*

Man stelle nun darunter die strittige Stelle

2 Kor. 4, 4: *τοῦ αἰῶνος τούτου τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων*

Es hat offenbar gar keine Schwierigkeit zu übersetzen: die Sinne der Ungläubigen dieses Äons. Daß die ἄπιστοι mit dem αἰὼν οὗτος verknüpft sind, liegt nahe; ich erinnere nur an die σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου (τοῦ κόσμου τούτου) (die σοφία das große Hindernis für das πιστεύειν!). Daß hart neben ὁ θεός der Ausdruck „τοῦ αἰῶνος τούτου" steht, empfinde ich als beabsichtigt, stellt doch mehrfach Paulus ὁ θεός und ὁ αἰὼν οὗτος gegenüber z. B. 1 Kor. 2, 6—7 (vgl. 1, 20) ἡ σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου — θεοῦ σοφία.

Wird die hier vorgeführte Übersetzung als sachlich befriedigend und all die Schwierigkeiten beseitigend und als grammatisch möglich anerkannt, so gilt es, diese Übersetzung, wie sie bereits (nach Meyer) Iren. (Haer 4, 48) Orig. Tertull. (c. Marc. 4, 11) Chrys. August. (adv. leg. 2, 7. 8) Oecum. Theodoret Theophyl. „im Interesse gegen den Dualismus der Marcioniten und Manichäer" hatten, die τοῦ αἰῶνος τούτου mit τῶν ἀπίστων verbanden (infidelium hujus saeculi), nicht nur als „von geschichtlichem Interesse" mit Meyer und Heinrici, sondern als zu Recht bestehend anzusehen; dann sind allerdings auch alle an die gewöhnliche Übersetzung sich anschließenden Aussagen hinfällig und Paulus redet hier nicht vom Teufel, sondern von Gott.

4.

D. Dr. Karl Schornbaum
Dekan in Roth bei Nürnberg.

Zum Briefwechsel des Georg Karg

In den Analecta Lutherana, Theologische Studien und Kritiken 1913, hat Kawerau S. 134 ff. den Brief eines gewissen Bartholomäus Bergner vom 23. Februar 1546 an den damaligen Pfarrer zu Öttingen, Georg Karg, über den Tod Luthers abgedruckt. Die der Kirchenbibliotbek zu Neustadt a. A. gehörigen, jetzt im Germanischen Museum zu Nürnberg verwahrten Briefe enthalten noch einen anderen Brief Bergners an Karg aus dem gleichen Jahre, welcher unten abgedruckt sein soll. Auf dem Brief hat Karg gleich seine Antwort konzipiert. Ist der Brief auch minder interessant als der von Kawerau mitgeteilte, so ist er doch auch der Veröffentlichung wert.

Meusel, der zuerst im hist. liter. statistischen Magazin I (Zürich 1802), S. 216 ff. auf jene Briefe aufmerksam machte, entnahm aus dem unten abgedruckten Schreiben seine Notizen über Bergner. Er scheint aber zuviel herausgelesen zu haben. Aber die Antwort Kargs erklärt wohl, warum nur der Bruder des Barth. Bergner, Joh. Bergner, am 15. Mai 1545 in Wittenberg immatrikuliert wurde.

Barth. Bergner an Georg Karg
11. Januar 1546

S. P. D. Quod tardius ad te scribo, quam volebas et tua erga me merita postulant, id nulla de causa factum esse existimabis quam propter negociorum, quibus te implicatum esse cognovi, varietatem. Cum enim magnos labores in gubernatione ecclesiae sustineas, nolui meis litteris negocia magis necessaria impedire. Spero igitur, tè mihi veniam daturum, siquidem justa et idonea excusatione utor. Ut autem alias inter alia soleo te certiorem facere de statu rerum mearum, ita nunc quoque nihil aliud in mentem venit, quod magis scriptu lectuve dignum putem. Sicut enim de suis quisque rebus verba facit, ita ego studiorum meorum et frequentissime et libentissime mentionem facio. Scias ergo, me una cum praeceptoribus nostris dei gratia bene valere et in summa tranquillitate nunc omnia esse. Quare vehementer doleo, mihi gemitus et verba deesse, quibus deo gratitudinem declarem et infinitam atque immensam ipsius bonitatem celebrare possim. Semper nam ut omnium ita meorum quoque studiorum rationem habuit. Nam mortuis meis parentibus, quibus deus propitius esse dignetur, cum neminem, ut scis, haberem, a quo meae vitae, meis studiis consuleretur ac provideretur, inventi sunt tandem aliqui, meam inopiam et miseriam q[ui] sublevare conarentur. Praecipue vero post ... et in te omnis spes nostra reposita erat. Haec ob eam causam recenseo, ut tua beneficia, q[uae] pene innumerabilia sunt, semper ante oculos versentur nec ulla unquam aetate ex animo de[ripi]antur. Cum itaque semper necessaria meis studiis deus suppeditaverit, perficiam profecto, quantum labore et industria consequi possum, ne mihi ipse defuisse videar. Inprimis autem operam dabo, ne tantum nomine sed re ipsa studiosus perhibear, praesertim cum videam in scholis multos ita versari ut cives inutiles, de quibus eleganter Euripides dixit

ἁρμὸς πονηρὸς ὥσπερ ἐν ξύλῳ παγεὶς
Λόγῳ πολίτης ἐστὶ τοῖς ἐργοῖσιν οὔ.

Porro absit, ut quicquam vel de ingenio meo, quod certe mediocre contigit, vel de diligentia, quae perquam exigua est, praedicem. Tantum polliceor, quantum confido me auxilio dei et mediocri diligentia consequi posse.

Etsi videor mihi maxime obtemperare huic praecepto: non emendum esse, quod opus, sed quod necessarium est, tamen plus jam pecuniae consumpsi, quam volebam. Itaque reliquiae patrimonii per aestatem mihi non sufficient. Frater aegre per septimanam 6 g. se sustentat. Est nam magna caritas annonae.

D. Georgius Major et Doctor Zoch juris peritus 5 idus Januarii una cum consiliariis electoris Viteberga ad comitia profecti sunt. Dominus Philippus Melanchthon adhuc domi est, sed propediem, ut ajunt, eos secuturus est *).

Haec breviter scribere libuit, ut iterum testimonium aliquod studiorum meorum et observantiae erga te meae extaret, quem ut alterum parentem et observare et diligere debeo.

Tuae familiae et sorori meae nomine meo salutem dices. Valetudinem tuam cura diligenter. Vale perpetuo in Christo. Datae Vitebergae. 3 Idus Januarii anno a nato Christo 1546

Bartholomaeus Bergner
filius T. obediens.

Adresse: Praestanti eruditione et eximia in pietate praedito viro domino M. Georgio Carg parocho Otingensis ecclesiae parenti suo carissimo.

Oting im Riess.

*) Am Rand: Haec cum ante matutinam contionem scripsissem, D. Phil. Melanchthon sub concione discessit, priusquam autem abiret, ingrediebatur templum et omnibus doctoribus ac professoribus valedicabat [1]).

---

1) Carl Schmidt, Philipp Melanchthon. Elberfeld 1861, S. 445.

Karg an Barth. Bergner.

1546.

Legi litteras vestras, quae datae sunt 3 Idus Januarii redditae vero 3 Idus Februarii (11./II), quibus ambos vos recte valere et mei studiosos esse non sine magna animi laetitia idque causa vestra intellexi. Optarim autem vobis omnia ex animi sententia succedere. Quod quidem cum nemini quantumvis sacro contingat, vos certe tanto aequiore animo convenit ferre quamcumque fortunam, quanto melius vobis coelestis noster pater, quid fieri oporteat, novit. De munusculis certiores vos reddent litterae per Maximilianum Kreuterum missae. Mirum vero nil te (Bartholom. dico) de procuranda mittenda pecunia scribere. Ego certe, quamvis numerata quodammodo sit pecunia, tamen nemini prius committam, quam tu postremo jusseris. Et velim sane tuum te mihi de iustituenda in posterum vita consilium perscribere. Ceterum te hortor, ut literaturae etiam aliquam curam impendas et fratris manum imitari atque exprimere coneris. Nec vero te ipse jactes vana spe velim. Oblitae sunt tui aulicae, et Anna, quae consanguinea, discessit, quae marito suo subdita in urbe Barreit habitat.

5.

D. Karl Bauer
Privatdozent in Münster (Westf.)

Zur Jugendgeschichte von Ferdinand Christian Baur (1805—1807)

(Mit Benutzung der Akten des ev.-theol. Seminars in Blaubeuren.)

Die Notiz, mit der jede Biographie Baurs zu beginnen pflegt, daß er nämlich am 21. Juni 1792 in Schmiden bei Cannstatt geboren sei, trägt nichts bei zu unserer Kenntnis von dem inneren Werden des Begründers der Tübinger Schule. Erst mit dem Jahre 1800, in welchem sein Vater als Spezialsuperintendent nach Blaubeuren bei Ulm übersiedelte, betreten wir festeren Boden. Es sei versucht, kurz zusammenzustellen, was über seine Schuljahre in dieser Stadt sich durch aktenmäßige Nachforschungen hat feststellen lassen.

W. Dilthey[1]) hat noch gefragt, wer etwas von jener kleinen Stadt wisse, und er hat gemeint, die Lücke unseres Wissens durch ein Spiel seiner Phantasie ausfüllen zu sollen: „Stieg der Knabe zu den Bergen empor, erreichte die Wälder: wie kräftig mußten dann die schroffen, kühnen Felsen zu dem jugendlichen Sinne reden!

1) Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, IV. Band, S. 405.

Da fließt die Blau aus einem kleinen, wie in Ultramarinfarbe tiefglänzenden See, und in den Trümmern der Burg, die über Wald und Felsenzacken in das stille Blautal hinabsah, umwehte die jugendliche Seele der Geist einer kraftvolleren Vorzeit." So unbekannt ist die Stadt doch nicht, in deren Hochaltar wir eines der wertvollsten Denkmäler der älteren deutschen Kunst besitzen, in welcher einst der Dichter Schubart auf so tückische Weise verhaftet worden ist, die uns Mörike mit seinem Märchen von der schönen Lau so lieb gemacht hat. Das Naturempfinden aber bewegte sich vor hundert Jahren in ganz anderer Richtung: „So sehr auch das Tal, in welchem die Stadt liegt, angebaut ist, so machen doch die steinigten Umgebungen auf den Menschen einen unangenehmen Eindruck; denn überall trifft der Blick auf kleine, tote Steinmassen; Alles ist rauh, wild und leblos, selbst die Ruinen der Bergschlösser geben diesen Gegenständen einen traurigen Relief. Nur die Industrie regsamer und frugaler Menschen konnte hier im Tale der Natur ein Lächeln abgewinnen; denn sonst starrt sie hier tot und kalt einem allenthalben entgegen, und ein innerlicher Schauder bemeistert sich unser, wenn man die colossalen Steinmassen lange ansieht, von denen kein Laut eines lebenden Geschöpfs uns entgegen schallt und wo weder ein Baum noch ein Grashalm grünen kann[1])." Wenn sich die Geschwister noch nach Jahrzehnten des finsteren Wesens erinnerten, das sie in den Blaubeurer Heimatjahren von dem ältesten Bruder zurückscheuchte[2]), so möchte man geneigt sein, hier eine Rückwirkung der Landschaft auf den Charakter zu vermuten.

Nachdem der Knabe bis zu seinem vierzehnten Lebensjahr von seinem Vater unterrichtet worden war, vertauschte er, um seine wissenschaftliche Ausbildung in der landesüblichen Weise fortzusetzen, das altertümliche Dekanathaus mit dem ehemaligen Kloster

---

1) Neueste Länder- und Völkerkunde. Ein geograph. Lesebuch für alle Stände. 12. Band. Baiern und Würtemberg. Neue, unveränderte Ausgabe. Mit Charten und Kupfern. Prag 1820. Das Königreich Würtemberg. Erste Abteilung, S. 209.

2) Ed. Zeller, Vorträge und Abhandlungen geschichtl. Inhalts. I. (2. Aufl.), S. 394.

der Stadt, in welchem seit der Reformation eines der sogenannten niederen Seminare Württembergs untergebracht war[1]). Die Ausbildung hier erstreckte sich über die beiden Jahre 1805 bis 1807. Dann wurden die siebzehn Zöglinge, neben denen auch einige Hospitanten an den Kursen teilnahmen, nach Maulbronn überwiesen, von wo sie nach abermals zwei Jahren zur Universität entlassen wurden.

Das Seminar stand unter kirchlicher Aufsicht und Leitung. An der Spitze stand ein Prälat, dem zwei Professoren zur Seite standen. Repetenten, wie sie bald darauf gleichfalls angestellt wurden, gab es damals noch nicht. Prälat war M. Heinrich David Cleß, — wenn den Angaben von Max Eyth[2]) im „Schneider von Ulm" zu trauen ist, ein „fetter, kleiner, apathischer Mann, der die Jungen aus seinen dünngeschlitzten Augen über die Brille hinweg mit erkünstelter Strenge ansah" und mit hocherhobenem Kopf zu gehen pflegte, „um auf etwas herabsehen zu können". Als Professoren fungierten M. Johann Friedrich Wurm (geb. 19. Januar 1760) und M. Christian David Alexander Heermann (geb. 5. März 1777).

Für den Geist des Seminars ist die Aufgabe bezeichnend, die der „Präsul" Cleß bei der Prüfung am 16. und 17. März 1807 seine Schüler ins Lateinische, Griechische und Hebräische übersetzen ließ. Die „Übersetzung des Thematis ins Hebräische, wie sie hintennach mit den Zöglingen vom Prälaten verfaßt worden ist", befindet sich noch in den Akten des Seminars. Die Aufgabe lautet:

„Ein Lehrer des Evangeliums, der die Wahrheiten des Christentums so vortragen will, daß er bei eigener Überzeugung auch die Belehrung und Überzeugung anderer bewirken möge, — muß schlechterdings die Bücher, worin diese Wahrheiten enthalten sind, zu verstehen und sich in die Denkart des hohen Altertums, aus

1) Näheres hierüber in: Zur Jahrhundertfeier des ev.-theol. Seminars in Blaubeuren. Den ehemaligen Zöglingen und Lehrern gewidmet von Ephorus Dr. H. Planck. 1917. Buchdruckerei Hans Baur, Blaubeuren.

2) Max Eyth bekam, wie mir Herr Ephorus Dr Planck mitteilt, dadurch, daß sein Vater (seit 1868) Ephorus in Blaubeuren war, auch Einblick in die Seminarakten. Was er aber daraus entnahm, hat er mit soviel Freiheit behandelt, daß Dichtung und Wahrheit kaum mehr zu scheiden sind.

welchem ein wichtiger Teil derselben auf uns gekommen ist, zu versezen im stande seyn. Wie könte nun dieses statt finden, wie könte er in den Sinn dieser Schriften eindringen, wenn er der Sprachen nicht kundig wäre, in welchen sie geschrieben sind? Schriften, die der ReligionsLehrer als Schriften von göttlichem Ansehen andern erklären, deren wahren Sinn er für die Erkenntnis und Gesinnungen, für das Verhalten und für die theuersten Hoffnungen seiner Zuhörer benuzen soll, — sezen es als unumgängliche Pflicht für ihn voraus, daß er seine VorbereitungsJahre auf das Studium der Sprachen, worinn sie verfaßt sind, mit Eiffer und Treue verwende und sich für den Eintritt in seine künftige Bestimmung so viele Kentnis derselben erwerbe, als theils zur Erklärung dieser heiligen Bücher theils zur Beurtheilung der Auslegungen nötig ist, welche von andern aufgestellt und behauptet werden. Hat er aber auch sein Amt wirklich angetretten und sich zu gewissenhafter Führung desselben verpflichtet, so muß er sich nicht nur in dieser Fertigkeit erhalten, sondern sie auch erhöhen und zu erweitern suchen, weil nicht nur das Sprach-Studium von Zeit zu Zeit durch nüzliche Entdeckungen neue Fortschritte macht, sondern auch die Einsichten und Geschiklichkeiten jedes Menschen eines steten Fortgangs fähig sind, folglich auch keine Wissenschaft jemals völlig beendigt werden kan."

Es war eine politisch tiefbewegte Zeit, welche die Promotion[2]) des jungen Baur sogleich in ihrem ersten Wintersemester durchlebte. Die kriegerischen Wirren drohten auch Württemberg und die Gegend von Blaubeuren eine Zeitlang in Mitleidenschaft zu ziehen. Doch ging die Gefahr bald glücklich vorüber. In die Lage jener Wochen und die Gefühle und Stimmungen, die sie auslöste, versetzt uns recht lebhaft die Ansprache, welche M. Cleß seinen Prüfungsarbeiten am 25. März 1806 vorausschickte:

„Wenn wir auf die Ersten sechs Monate, welche sie, liebsten Jünglinge! in der hiesigen Klosterschule allernächst beendigen, mit einiger Achtsamkeit zurükbliken: so werden wir denkwürdige Spuren der göttlichen Obhut und Schohnung entdeken, die sich in diesem

1) Promotion ist die Bezeichnung für die Altersgenossen, welche zusammen in ein Seminar eintreten.

Zeitraume an uns verherrlichet haben. Voll ängstlicher Besorgnisse lieferten sie ihre lieben Eltern in diese Schule ein, da die Wege, welche hieher führen, mit Kriegsvölkern und Kriegsgeräthschaft bedekt, und die nahgelegene Gegend bereits Schauplaz eines heftigen und blutigen Kriegs geworden, dessen drükende und alles zermalmende Lasten jeden nur ersinnlichen Jammer befürchten ließen. Und doch ist dieses furchtbare Gewitter, das sich über uns zusammengezogen hatte, so schnell und unschädlich vorübergegangen! Gott schenkte uns nicht nur unter dem Geklirre der Waffen und unter dem Getümmel versammelter Kriegsschaaren, gleich als im Schooſe des Friedens, Tage der Ruhe, die wir ununterbrochen auf den Zwek unserer Bestimmung anwenden konten, sondern wandte auch von unsern Mitbürgern in hiesiger Gegend die niederdrükende Lasten und schauerliche Gefahren, von welchen sie bedroht waren, durch solche schleinige und unvermuthete Ereignisse ab, die alles menschliche Denken, ja alle, auch die kühnste Erwartungen des Leichtsinns, der Anmasung und der Sicherheit überstiegen haben. Ihme seye unser herzlichster Dank unter demüthigster Lobpreisung geweihet; denn Er hat es gethan!"

Der Unterricht, welcher hiernach seinen ungestörten Verlauf nahm und nur Ende 1806 durch einen längeren Aufenthalt des Prälaten in Stuttgart eine Störung erfuhr, war unter die drei Lehrkräfte in folgender Weise verteilt:

Wurm behandelte in öffentlichen Lektionen Griechisch, Latein, Poetik und Rhetorik, in Privatlektionen Arithmetik und lateinisch-griechische Grammatik. Gelesen wurde im Griechischen Xenophons Cyropädie, im Lateinischen Cäsars Gallischer Krieg, in der Poetik nebeneinander Ovids Tristien und Vergils Aeneis, in der Rhetorik Ernestis Init. Rhet., sowie einige Reden Ciceros. Die Mathematik[1]) begann mit der Arithmetik, und zwar mit ganzen und gebrochenen Zahlen. Dann kam Algebra mit Gleichungen ersten und zweiten Grades. Weiter folgten Proportionen und arithmetische und geometrische Reihen, sowie Kapitel der Algebra, worauf der erste

1) Sie war erst durch eine Verfügung des Oberstudiendirektors und Prälaten Süskind vom 11. Oktober 1806 unter die Gegenstände der feierlichen Prüfung aufgenommen worden.

Teil aus dem Lorenzschen Grundriß der reinen Mathematik den Schluß machte, der dem ersten Buch von Euklids Elementen entsprach.

Heermann erteilte in öffentlichen Lektionen Unterricht in Hebräisch, Latein, Geschichte und Philosophie. In Privatlektionen trieb er lateinische Lektüre und im ersten Jahr auch noch lateinische Grammatik (im Anschluß an Bröder) mit Stilübungen. Im Hebräischen ließ er die Samuelsbücher und Jeremia, im Lateinischen Livius nach der Chrestomathie von Bauer lesen. Die Geschichte war auf die vier Semester in der Weise verteilt, daß ein erster Teil von Anbeginn der Welt bis auf Augustus reichte, der zweite Teil die Betrachtung bis auf Mohammed fortführte, während der dritte Teil den Zeitraum bis Columbus umfaßte und der vierte Teil die Hauptlinien der Entwicklung bis auf die Gegenwart zog. Die Philosophie behandelte im ersten Jahr die Psychologie, im zweiten die Logik. Gerne wüßten wir, in welchem Sinne diese Disziplinen erörtert wurden. Indessen fehlen uns hierüber unmittelbare Zeugnisse. Wir wissen nur, daß vor Heermann diese Fächer von Professor Brastberger vertreten worden waren, der gegen Kant geschrieben und selbst bei Kantianern sich Achtung erworben hatte[1]. Da nun nicht anzunehmen ist, daß Heermann gerade den entgegengesetzten Standpunkt wie sein Vorgänger vertrat, so dürfen wir als feststehend ansehen, daß die Ablehnung Kants, die dem jungen Baur von seinem Vater her bereits nahe lag[2], in der Klosterschule keine Revision oder Korrektur erfuhr. Die lateinische Privatlektüre erstreckte sich im ersten Jahr auf Ciceros Laelius de senectute, Paradoxa und Somnium Scipionis, im zweiten Jahr auf die Tuskulanen, womit freilich Heermann bereits dem Studienplan von Maulbronn vorgriff, so daß er seine Wahl am Schlusse des Schuljahrs noch besonders begründen mußte.

Dem Prälaten Cleß lag vor allem die Erteilung des Religionsunterrichtes und die Einführung in das Verständnis des biblischen Urtextes ob.

---

1) K. Klüpfel, Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen. (1849.) S. 209.

2) K. Bauer, Die geistige Heimat F. Chr. Baurs. Ztschr. f. Theol. u. Kirche. N. Folge 4, S. 63—73.

Der ersteren Aufgabe war der Sonntagmorgen (8—9 Uhr), außerdem freie Stunden in der Woche gewidmet. Im ersten Winter diente die Religionsstunde als Konfirmandenunterricht, ebenso die erste Nachmittagstunde nach dem Essen. Dann folgte um 1 (bzw. ½2) Uhr Besuch der Abendkirche, an deren Stelle, wenn sie ausfiel, in den beiden ersten Semestern eine zweite Religionsstunde, im dritten und vierten Semester eine von den Seminaristen der Reihe nach zu haltende Vesper trat mit kurzen Vorreden, die zuvor von dem Prälaten durchgesehen und auf seinem Studierzimmer abgelegt wurden. Daran schloß sich im letzten Semester eine Katechisation, in der die beiden Professoren miteinander abwechselten. Auch die Stunde (4 oder ½5—6 Uhr) vor dem Abendessen war der religiösen Unterweisung vorbehalten. Hier wurde entweder die Predigt wiederholt, erläutert und angewendet, oder ein anderer Gegenstand christlicher Erbauung besprochen. Nach der Abendrekreation wurden in der sogenannten Lukubrationsstunde (7—8 oder ½9 Uhr) die beiden Psalmen, welche die Woche über bei den Morgen- und Abendgebeten vorgelesen wurden, nach dem Grundtext erklärt; später kamen die Sprüche, der Prediger und einige kleine Propheten an die Reihe; auch neue Chorsprüche und -Lieder wurden in dieser Stunde, so oft es nötig war, teils vorgeschrieben, teils erklärt. Beschlossen wurde der Tag mit Gebet und Gesang.

In gleicher Weise wie am Sonntag verliefen die Abendandachten (die sogenannten preces) auch an den Werktagen. Am Samstagabend sang man zum Schluß gern das Kyrie eleison. Eine Betstunde fand außerdem am Mittwoch (½11—11 Uhr) statt.

Zur grammatisch-philologischen Erklärung des griechischen Neuen Testamentes leitete Cleß an, indem er den Text übersetzen ließ, ihn mit praktischen Anmerkungen begleitete „zur Anwendung auf Geist, Herz und Leben“ und jeden Abschnitt noch einmal in einer möglichst-reinen und erläuternden Übersetzung vorlas. Das Pensum jeder Stunde wurde das nächstemal wiederholt. Auf Wortsinn, Sprachgebrauch, Formenlehre, hellenistische Idiotismen u. ä. wurde genau Rücksicht genommen. In dieser Weise behandelte er im ersten Semester die Evangelienharmonie bis zum Anfang der Großen Woche, im zweiten die Leidensgeschichte, Auferstehung und Himmel-

fahrt, sowie die Apostelgeschichte und den ersten Korintherbrief, während im dritten Semester der zweite Korinther-, Galater- und Römerbrief, im vierten die übrigen Briefe an die Reihe kamen.

In der gleichen Weise wie das Neue wurde auch das Alte Testament im Grundtext gelesen, übersetzt und erklärt, nur daß dabei die historischen Bücher mehr kursorisch, die prophetischen dagegen, wie es Schreibart und Inhalt zu erfordern schienen, „ganz statarisch“ behandelt wurden. Die Bedeutung und Form der hebräischen Wörter wurde genau entwickelt, das Erhabene und Schöne gezeigt, Vergleiche mit Stellen römischer und griechischer Dichter hie und da angestellt und eine deutsche Übersetzung gegeben. Auch hier wurde stete Rücksicht genommen auf Bildung des Herzens und des Verstandes, auch auf vorläufige historische Kenntnis der alten Übersetzungen, der Quellen der biblischen Geographie und Altertümer, sowie auf die Bekanntschaft mit den vorzüglichsten Männern, die sich um die hebräische Sprachlehre verdient gemacht haben. Die letzte Viertelstunde wurde jedesmal auf Verlesung hebräischer und griechischer Chorsprüche und des Chorliedes, sowie auf den Gesang einiger Liederverse und des lateinischen Hymnus verwendet. Gelernt wurden in den vier Semestern im ganzen 56 Chorsprüche, davon 28 aus der hebräischen Bibel, 1 (Jesaja 40, 1—5) aus der Septuaginta und 27 aus dem Neuen Testament. Geschlossen wurde mit einem kurzen Gebete des Prälaten.

Die sogenannten Lukubrationsstunden der Werktage, namentlich die Stunde vor dem Abendgebete und die Zeit der feriarum canicularium benützte Prälat Cleß:

1. Zu lateinischen Stilübungen, wobei Senekas Traktat de brevitate vitae und de vita beata, sowie ausgewählte Stücke aus dem ersten Buche Ciceros de diviniatione zugrunde gelegt wurden. Dabei wurde Rücksicht genommen auf die philosophischen Ausdrücke und Wendungen, die auch im Deutschen immermehr in Aufnahme kamen. Mit der Lektüre wurden später Übungen in ungebundener lateinischer Schreibart verbunden, wobei der deutsche Text den Schülern vorgesagt, von ihnen mündlich übersetzt und dann nach dem lateinischen Original verbessert und niedergeschrieben wurde.

2. Daneben gingen Übungen in dem lateinischen Metrum her,

wobei die Leidensgeschichte in Distichen, die Auferstehung und Himmelfahrt in Hexametern, mehrere Chorlieder, der Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer und andere Gegenstände wieder in anderen Metren behandelt wurden.

3. Zur Übung des griechischen Stils wurden Reden des Isokrates und Plutarchs ἀγωγὴ τῶν παίδων gelesen. Das Verfahren war hier dasselbe wie bei den lateinischen Stilübungen.

4. Auch die hebräische Komposition wurde gepflegt. Neben einigen anderen Materien wurden nach Josephus behandelt: die Geschichte der jüdischen Königin Alexandra und ihrer beiden Söhne, die Fehden dieser beiden Brüder und die dadurch veranlaßte Unterjochung des jüdischen Staats durch die Römer, der Ursprung des Herodischen Hauses, einige Züge aus der Geschichte Herodes des Großen, die Greuel der Zeloten und der Jammer der Belagerung und endlichen Zerstörung Jerusalems und des Tempels.

5. Endlich wurde, besonders in der Stunde vor dem Abendgebet, Vergils Georgica gelesen.

Das, was man heutzutage unter körperlicher Ertüchtigung der Jugend versteht, trat in Blaubeuren völlig zurück. Doch wurden täglich, wenn es die Witterung irgend erlaubte, Ausgänge mit den Zöglingen gemacht und nützliche Unterhaltungen damit verbunden. Max Eyth, der die Traditionen der älteren Zeit noch kannte, hat uns in seinem „Schneider von Ulm“ ein Bild von einem solchen Cleßschen Schülerspaziergang entworfen: zwei und zwei gingen die Knaben hinter dem Herrn Prälaten her, der die kleine schwarze Schar in den ärmellosen Kutten das eine Mal um den Rucken, einen mitten im Tal liegenden Felshügel, auf dem vor Zeiten die Burg der Grafen von Ruck und Tübingen gestanden hatte, das andere Mal halbwegs den Berg hinauf gegen Sonderbuch führte.

Vollends die Realien und die neuen Sprachen fehlten in dem damaligen Lehrplan vollständig. Das Non scholae, sed vitae war in ihm nicht der leitende Gedanke. Er war zwar nach einem durchaus einheitlichen Gesichtspunkt gearbeitet, ganz eingestellt auf das humanistische Bildungsideal, zugeschnitten auf die Bedürfnisse der künftigen Pfarrer. Aber es war nicht zu verwundern, wenn

die Zöglinge, die nach ihm gebildet wurden, später den praktischen Angelegenheiten des Lebens, soweit sie nicht ein natürliches Geschick leitete, ziemlich weltfremd gegenüberstanden. Das trifft namentlich bei Baur zu. Sein Schwager, der Jurist Robert von Mohl [1]), der 1827—1846 zugleich sein Kollege an der Universität war, hat über ihn geurteilt: „Er war ... von allen Menschen, welche ich je gesehen habe, der am wenigsten weltläufige, in praktischen Dingen erfahrene oder auch nur urteilsfähige, ein wahres Kind im täglichen Leben; der deutsche Gelehrte, wie er im Buche steht, oder noch genauer bezeichnet, der württembergische Stiftler. Er hatte sein Leben in den Seminarien als Schüler, dann als Lehrer zugebracht; über die Traditionen und den Gesichtskreis derselben ging seine Lebenserfahrung, Menschenkenntnis und Beurteilung der Dinge nicht hinaus."

Man wird hiernach das hohe Lob wenig gerechtfertigt finden, das W. Dilthey [2]) den württembergischen Klosterschulen jener Zeit auf Kosten gerade des humanistischen Gymnasiums hat spenden wollen: „Wer unsere jetzigen Gymnasialzustände kennt, der muß wohl neidisch werden, wenn er vernimmt, in was für Studien die Klosterzöglinge in diesen Anstalten eingeführt wurden, wie selbständig ihre Gedanken und Beschäftigungen sich da entwickeln durften, und mit welchem Anteil die Lehrer sie dabei begleiteten."

Am Schlusse jedes Semesters fanden Prüfungen statt, bei denen u. a. ein deutsches Stück ins Lateinische, Griechische und Hebräische zu übersetzen war und Abschnitte aus den Klassikern oder auch aus der neueren lateinischen wissenschaftlichen Literatur (z. B. aus J. A. Ernesti, Instit. Interpr. N. T. oder aus der Praefatio Schleusners zu seinem neuen Lexicon graeco-latinum) ins Deutsche übertragen wurden. Nach dem Ergebnis der Prüfung am Ende des zweiten Semesters erfolgte die Lokation der Schüler, die von dem Oberstudiendirektor Süskind am 11. Oktober 1806 genehmigt und auch später nicht mehr geändert wurde.

Baur erhielt den vierten Platz. Die drei ersten waren nach den Zeugnissen begabter und übertrafen ihn im Schlußzeugnis in Logik,

1) Lebenserinnerungen von Robert von Mohl (1902). I, 192.
2) A. a. O. S. 437.

Historie, Mathematik und deutschem Stil. Sie hießen Seybold, Wurm und Gerber. In wissenschaftlichen Leistungen haben sie ihn später nicht übertroffen.

Das Abgangszeugnis Baurs, auf Grund dessen er im Herbst 1807 mit seinen Altersgenossen nach Maulbronn überging, wies folgende Noten auf: Gaben: gut; Fleiß: anhaltend und pünktlich; Sitten: gesezt und bescheiden; Religion: recht gut; Lateinisch: recht gut; Griechisch: recht gut; Hebräisch: recht gut; Logik: gut; Rhetorik: recht gut; Historie: gut; Mathematik: gut; Deutscher Stil: gut. Wenn er gerade in den Fächern, denen später sein Hauptinteresse galt, jetzt noch nicht die besten Noten erzielte, so ist uns das ein Zeichen dafür, daß er nicht zu den frühreifen Talenten gehörte, sondern sich langsam und stetig entwickelte.

Rezensionen

1.

D. Ernst von Dobschütz
Halle a. S.

Aus der Umwelt des Neuen Testaments

Unbestritten haben die Entdeckungen der letzten Jahrzehnte das Neue Testament vielfach in eine ganz neue Beleuchtung gerückt. Ohne Zweifel gebührt dabei Deißmann das größte Verdienst: in der Verwertung der neuen Funde für die Erforschung des Neuen Testaments kommt ihm, nicht nur innerhalb der deutschen Theologie, eine führende Rolle zu. Er hat schon in seinen „Bibelstudien" von 1895 und „Neue Bibelstudien" von 1897 die Ausschöpfung besonders des Inschriftenmaterials für die neutestamentliche Lexikographie begonnen, und hat dann, von zahlreichen kleineren Veröffentlichungen zu schweigen, nach seiner ersten Orientreise im Jahre 1908 unter dem reizvollen Titel „Licht von Osten" in einer auch für einen weiteren Leserkreis berechneten Form die zahlreichen neuen Erkenntnisse unter großen Gesichtspunkten dargelegt. Der Erfolg dieses bei seinem ersten Erscheinen allgemein günstig aufgenommenen Werkes ist sein bestes Zeugnis. Schon 1909 konnte es in einer neuen Doppelauflage erscheinen, wobei ihm die Erträgnisse einer zweiten Orientreise des Verfassers zugute kamen. Und jetzt liegt es in einer vierten, völlig umgearbeiteten Auflage vor, der man von der Not unserer Zeit kaum etwas anmerkt [1]).

---

1) Licht von Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, von A. Deißmann. 4., völlig neubearbeitete Aufl. mit 83 Abbildungen im Text. Verlag von J. C. B. Mohr (P. Siebeck) Tübingen 1923.

Gerade diesem unbestrittenen Erfolg gegenüber aber wird es angebracht sein, auch die Bedenken, die sich gegen die Auffassung und Darstellung des Verfassers erheben, einmal grundsätzlich zur Sprache zu bringen, um so mehr als sich bei den dankbaren Lesern, bei den zahlreichen Schülern diese Dinge in einer meines Erachtens wirklich bedenklichen Weise, weit über Deißmanns eigene Meinung hinausgehend, auswirken.

Ich hebe fünf Punkte heraus, an denen mein Widerspruch einsetzt:

1. lexikalisch: die Wertung der sprachlichen Nachweise;
2. hermeneutisch: die Berücksichtigung des Verständnisses der Leser;
3. kulturgeschichtlich: die Proletarisierung der Quellen;
4. theologisch: die Überschätzung der Mystik im Urchristentum;
5. religionsgeschichtlich: die Verwendung des Begriffs Christuskult.

Doch zuvor einige Worte über das Buch in seiner neuen Auflage:

Die Anlage des Werkes ist ja bekannt; an ihr ist nichts geändert. Nach einer das Problem feststellenden und in das Verständnis der neuen Quellen einführenden Einleitung behandeln drei etwa im Verhältnis von 3 : 4 : 5 ansteigende Kapitel deren Bedeutung für das sprachgeschichtliche, das literargeschichtliche und das kultur- und religionsgeschichtliche Verständnis des Neuen Testaments. Ein Rückblick skizziert die künftigen Aufgaben der Forschung, insonderheit das von Deißmann selbst seit langem vorbereitete Lexikon zum Neuen Testament, zu dem wie die Bibelstudien so auch das vorliegende Werk als Vorarbeiten zu betrachten sind.

Deißmann ist sich bewußt ein Werk geschaffen zu haben, das ebensosehr auf wissenschaftliche Bedeutung wie auf echte, edle Volkstümlichkeit Anspruch machen kann. So stark er den unliterarischen Charakter der neutestamentlichen Schriften betont, so entschieden verlangt er von ihrem Bearbeiter, daß er sich einer literarisch schönen Form bediene. Selbst stark dichterisch veranlagt, weiß er schwungvoll zu schreiben, anschaulich darzustellen — auf die hierin liegende Gefahr kommen wir noch zu sprechen. Deißmann hat ohne Zweifel recht, daß trockene Darstellung und ungenießbarer Stil nicht unbedingt zur Wissenschaft gehören und nicht als Prüfstein für den Grad der Wissenschaftlichkeit eines Werkes zu betrachten sind [1]). Er hat auch daran recht getan, daß er sich bei dieser Auflage befleißigt hat, alle entbehrlichen Fremdwörter zu beseitigen.

Die Neubearbeitung trägt zunächst der reichen, in diesen 13 Jahren erschienenen Literatur Rechnung. Durch die Berliner Bibliothek und seine eigenen weitausgebreiteten Beziehungen ist er in der glücklichen Lage, auch über die Literatur des Auslandes in einem Maße Bericht zu geben, wie es anderen kaum möglich wäre. Man wird nicht viel vermissen Ich hätte nur zu S. 34 neben den Veröffentlichungen von K. Schmidt über koptische Texte die des leider im Weltkriege gefallenen trefflichen Straßburger Fr. Rösch nachzutragen [2]).

---

1) Das Geschmacksurteil, mit dem E. Schürer in seiner Anzeige der 1. Auflage, Theol. Lit.-Ztg. 1908, 554 gleich beginnt, teilen doch auch andere wie W. Bauer, Christl. Welt 1908, 865 ff.

2) Fr. Rösch, Bruchstücke des 1. Clemensbriefes nach dem akhmimischen Papyrus der Straßburger Universitäts- und Landes-Bibliothek mit biblischen Texten derselben Handschrift, Straßburg 1910; dazu Vorbemerkungen zu einer Grammatik der akhmimischen Mundart, 1909.

Die Vermehrung des Umfanges um 60 Seiten ist in der Hauptsache dem einführenden Kapitel, dann dem mittleren und endlich den Beilagen zugute gekommen. Dort ist es die dritte Gruppe der Quellen, die Ostraka, welche jetzt erst in ihrer ganzen Bedeutung für das damalige Leben und zugleich für die neutestamentliche Forschung erscheint. War die Forschung zunächst (schon im 18. Jahrhundert) bei Erklärung des Neuen Testaments aus der Umwelt von den Inschriften ausgegangen, hatte sie dann durch die Auffindung der reichen Papyrusschätze Ägyptens im 19. Jahrhundert einen in seiner Bedeutung schwer ganz zu ermessenden Antrieb erhalten, so eröffnen die erst seit kurzem beachteten Ostraka, von denen Deißmann selbst eine stattliche Sammlung besitzt und die uns besonders durch Wilken's monumentales Werk näher bekannt geworden sind [1]), wieder neue Perspektiven. Es zeigt sich, daß dies billigste Material, Topfscherben, nicht nur zu gelegentlichen Notizen, zu Rechnungen und Quittungen benutzt wurde, sondern, so wenig praktisch uns das scheinen mag, auch zu literarischen Zwecken benutzt worden ist. Die von Lefebvre 1904 veröffentliche Reihe von 20 Ostraka mit Bibeltexten (S. 43) umschließt mehrere durch fortlaufende Zählung zusammengehaltene umfangreichere Texte. Allerdings scheint mir die Masse der Ostraka erst verhältnismäßig später christlicher Zeit anzugehören — ein Zeichen zunehmender Verarmung Ägyptens — und damit eigentlich der Aufgabe, die Umwelt des Neuen Testaments zu erklären, sich zu entziehen.

Die Vermehrung unseres Papyrusmaterials, über die der leider inzwischen verstorbene treffliche Straßburger Telegraphendirektor Preisigke und W. Schubart am besten unterrichten [2]), wird durch die eine Tatsache anschaulich, daß Deißmann (S. 35) statt der 1909 bekannten fünf Stück libelli von sog. libellatici der Christenverfolgung jetzt deren 40 buchen kann.

Die Zahl der mitgeteilten Briefe ist von 21 auf 26 gestiegen, der interessanteste darunter ist wohl der Zoïlosbrief (Nr. 2 S. 121 ff.) aus der Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts, also etwa der Entstehungszeit der Septuaginta: Zoïlos aus dem phrygischen Aspendos ist eifriger Serapisverehrer und sucht Apollonios, den Schatzmeister des Königs Ptolemäos II., Philadelphos, zur Erbauung eines Serapistempels im Griechenviertel seines Wohnortes zu bestimmen. Deißmann will darin ein Stück Propagandakorrespondenz, als solches eine der ersten genauen Parallelen für die Paulusbriefe erkennen, wie er sagt (S. 125): Nr. 3 und 4, aus derselben Zenonkorrespondenz (Zenon ist offenbar Bürovorsteher des Apollonios), Briefe eines Ammoniterscheichs Tubias an den Schatzmeister und an den König selbst, bieten kein unmittelbares theologisches Interesse; Nr. 15 und 16, zwei Briefe eines Ägypters aus dem 2. christlichen Jahrhundert an Mutter und Bruder sind „wertvolle Dokumente einer Menschlichkeit, die jenseits aller trennenden Sonderkulte als ein Stück wirklicher praeparatio evangelica in der antiken Welt vorhanden war". Aus den Beilagen sind als neu hervorzuheben: (4) Zwei aus der gleichen Familie stammende Weihinschriften an den pisidischen Gott Men belegen die Gleichung Lukios = Lukas; (5) die Stiftungsurkunde einer hellenistischen Sy-

---

1) U. Wilcken, Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien. Ein Beitrag zur antiken Wirtschaftsgeschichte, 1899. W. E. Crum, Coptic Ostraca from the collection of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others. London 1902.

2) Fr. Preisigke († zu Heidelberg 8. Februar 1924), Archiv f. Papyruskunde über die Urkunden. W. Schubart, Einführung in die Papyruskunde, 1918 und seitdem in den Annalen der Altertumswissenschaft. Beilage zum Sokrates 1921—23 über die literarischen Papyri.

nagoge Jerusalems; (6) eine uns an die heutige Geltendmachung der Rechte der Kriegsteilnehmer erinnernde lateinische Urkunde eines Veteranen der im jüdischen Krieg mitfechtenden legio X Fretensis zwecks Anerkennung des Bürgerrechts und der Steuerfreiheit seiner drei Kinder; (7) die gleichfalls lateinische Gräbinschrift einer römischen Jüdin Regina, die uns gut die Verbindung von Auferstehungshoffnung und Leistungsfrömmigkeit veranschaulicht. Beilage 11 bringt eine kurze Auseinandersetzung mit Kautsky über den Ursprung des Christentums.

Die Zahl der Abbildungen ist von 68 auf 83 gestiegen: neu sind sechs Inschriften auf Stein, zwei Holztafeln, ein Glasbecher, zwei Pergamenturkunden vorchristlicher Zeit, drei Papyrusbriefe.

Mit Neuauflagen hat es immer seine Schwierigkeiten: wie weit soll man durchgreifend ändern? Deißmann ist sehr konservativ vorgegangen. Vieles von dem, was er 1908 noch erkämpfen zu müssen glaubte, ist seitdem, wesentlich eben durch sein Werk, Gemeingut der neutestamentlichen Forschung geworden, so daß sich manche Forderungen und Mahnungen wie ein Anachronismus ausnehmen. Oft konnte er auch selbst mit Genugtuung feststellen, daß der erreichte Fortschritt unverkennbar sei. Anderseits sind auch die Einwendungen anderer Forscher, vor allem des allzu früh verstorbenen Johannes Weiß, der als Deißmanns Nachfolger auf dem Heidelberger Lehrstuhl das Ideen- und Formgeschichtliche ebenso eifrig, aber in etwas anderer Richtung, mehr nach der Seite der Popularphilosophie, verfolgte (s. u.), nicht ohne Eindruck geblieben. Deißmann hat manchen kleinen modifizierenden Zusatz aufgenommen und setzt sich an mehr als einer Stelle mit solchen abweichenden Auffassungen auseinander. So ist, wohl besonders auf Eb. Nestles Drängen hin, aus dem Zelttuchweber Paulus jetzt durchweg ein Zeltmacher geworden (S. 7 u. ö.). Freilich kann ein Buch, auch bei starker Umarbeitung, nie ganz die Zeit seiner ersten Entstehung verleugnen: würde Deißmann dies Buch heute schreiben, so würde sich manches doch anders ausnehmen. Er würde schwerlich noch davon ausgehen, daß ἐκκλησία zuerst nur die Einzelgemeinde bezeichnet (S. 90). Dies Axiom der Theologie unserer Studienzeit hat R. Sohm doch wohl ein für allemal beseitigt: ἐκκλησία ist die Gesamtchristenheit, wenn man will: die Kirche, besser noch: das Gottesvolk; die Einzelgemeinde ist nur deren örtliche Erscheinungsform. Schon hier ist die Vernachlässigung, welche die Septuaginta gegenüber den sonstigen Zeugen des Sprachgebrauchs erfährt, spürbar. Freilich fällt damit eine für Deißmanns Anschauung nicht unwichtige Position, wie sich gleich noch zeigen wird.

Wir kommen nun zu unseren fünf grundsätzlichen Bedenken.

1. Deißmann kämpft mit vollem Recht gegen die in der Erlanger Schule und bei Cremer vertretene Auffassung von einer eigenen „biblischen Gräcität“. Den hohen Worten von einer sprachschöpferischen Kraft des Evangeliums wird der nüchterne philologische Nachweis gegenübergestellt, daß sich die betreffenden Worte und Wendungen auch sonst finden. Die Tatsache, daß ein Wort bislang nur im Neuen Testament, oder genauer gesagt, zuerst im Neuen Testament für uns nachweisbar ist, beweist ja nicht, daß es nicht der Umgangssprache entnommen ist und längst vor dem Neuen Testament ein (freilich unliterarisches und darum für uns unkontrollierbares) Dasein führte: eine Inschrift, ein Papyrus kann dies von heute zu morgen belegen und damit den spezifisch biblischen

Charakter umstoßen. Zu welch lächerlichen Übertreibungen die Theorie des spezifisch biblischen Wortschatzes führen muß, zeigt ein Beispiel wie *κόκκινος*. Diese Farbbezeichnung hat mit „biblisch" gewiß nichts zu tun, ein bestimmtes Rot hat wohl jeder Kleiderhändler und -käufer *κόκκινος* genannt. Deißmann führt mit einem gewissen Behagen für 33 Wörter, die bei H. J. Thayer und bei H. Cremer als „biblisch" aufgezählt werden, den Beweis, daß eins nach dem anderen aus der Liste des spezifisch biblischen Sprachschatzes zu verschwinden hat, weil es in unliterarischen Quellen, Inschriften, Papyri usw. eine ältere Bezeugung findet. Aber Deißmann verkennt darüber, daß es doch nicht darauf ankommen kann, das bloße Vorhandensein eines Wortes zu belegen [1]), sondern daß es sich fragt: 1. wie verbreitet und geläufig es war, 2. in welchem Sinne es gebraucht wurde, ob z. B. ein Wort wie *ἀγάπη*, das im Neuen Testament eine geradezu beherrschende Stellung einnimmt, auch außerhalb des Christentums einen einigermaßen entsprechenden Geltungsbereich hatte. Deißmann (S. 17 Anm. 3 und 59 Anm. 3) gibt nur ganz wenige, noch dazu zweifelhafte Belege. Gewiß ist es beachtenswert, daß auch in heidnischen Kultvereinen wie dem Serapeion die Mitglieder sich untereinander gelegentlich als *ἀδελφοί* bezeichneten [2]); aber ebenso beachtenswert erscheint mir die Tatsache, daß das so wenig hervortrat, so wenig verbreitet war, daß Deißmann es eigens nachweisen mußte und daß er es nur in wenigen Fällen nachweisen konnte. Ein Blick in die Konkordanz lehrt, wie häufig und allgemein geläufig es im Urchristentum war [3]). Und dann die Bedeutung! Daß *ἀρετή* im Sinne von Tugend im Neuen Testament so selten, im Sinne von Wunder so häufig ist, während es sich sonst gerade umgekehrt verhält, daß *δόξα* im Neuen Testament meist Glanz, sonst meist Ehre bedeutet, das will doch auch beachtet sein.

Auch Deißmann wird doch nicht leugnen wollen, daß sich im Lexikon der Septuaginta und des Neuen Testaments eine gewisse Sprachentwicklung zeigt: manches, was den jüdischen Übersetzern des Alten Testaments um 250—200 noch fernlag an sprachlichem Ausdruck, ist den Juden des 1. vor- oder nachchristlichen Jahrhunderts geläufig, z. B. *ἀρχιερεύς* (was die Griechen längst vorher hatten und gerade in Ägypten viel brauchten), *θυμιατήριον*

---

1) So mit Recht P. W. Schmiedel, Theol. Rundschau 1909, 81 ff.

2) Vgl W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten, 1905, I, 104, 2. 119, 1. 124, 3.

3) Man sieht die Gefahr sich auswirken, wenn ein Student in der Exegese zu Hebr. 3, 1 nur die Serapeionsbrüder, nicht die paulinischen Stellen heranzieht.

für *θυσιαστήριον τοῦ θυμιάματος* und dergl. Erst auf der Grundlage der Septuaginta erklären sich Bildungen wie *προσωποληψία, προσωπολήπτης* im Sinne der Parteilichkeit, Personenansehens — von *πρόσωπον λαμβάνειν*, worunter ein Grieche wohl nur: eine Maske anlegen, eine Rolle annehmen verstanden hätte. Vieles davon ist gewiß vorchristlich — das zeigen die Belege in den Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, bei den Juden Philo und Josephus. Aber man wird nicht leugnen können, daß einzelnes auch christliche Neubildung sein mag. Oder sollen wir aus Gegensatz zu der Erlanger Übertreibung dem Christentum jede sprachbildende Kunst absprechen? Deißmann selbst erkennt S. 127 an, daß wir den tiefen und reichen Begriff der innerlichen, geistigen Erbauung dem Apostel Paulus verdanken, während er allerdings eine so prächtige Prägung, wie die Sentenz 2 Thess. 3, 10: „Will einer nicht arbeiten, der soll auch nicht essen", lieber einem Handwerksmeister, bei dem Paulus in Arbeit stand, als dem Apostel selbst zutrauen will (S. 266). Es wäre meines Erachtens eine höchst verdienstliche Studie, die hier angedeutete sprachgeschichtliche Entwicklung eingehend zu untersuchen [1]).

Wörter, die bei den Septuaginta regelmäßig als Äquivalent für bestimmte Begriffe gebraucht werden, haben unverkennbar von da her im spätjüdischen und christlichen Sprachgebrauch eine ganz eigene Färbung erhalten, die sich deutlich von dem sonstigen Sprachgebrauch unterscheidet: so ist *δικαιοσύνη* im Neuen Testament, sowohl in den Evangelien als bei Paulus, unbestreitbar etwas anderes als sonst bei den Griechen, seien es attische Prozeßredner oder hellenistische Moralphilosophen. Darin wird doch Cremer mit seiner Methode bis zu einem gewissen Grade recht behalten: ein biblisch-theologisches Wörterbuch muß eben diese Sonderfärbung der Begriffe zur Geltung bringen.

Man wird auch den von Deißmann fast verpönten Begriff des Judengriechisch wieder mehr zur Geltung bringen müssen. Es ist zwar richtig, daß die Septuaginta — mehr natürlich noch Aquilas wortwörtliche Übersetzung — nicht ein irgendwann oder -wo gesprochenes, sondern ein papiernes Übersetzergriechisch darstellen. Aber auch im Neuen Testament liegt mehr Übersetzung vor, als man auf den ersten Blick sieht: vielleicht nicht immer schriftliche, wohl aber mündliche, geistige, d. h. die Worte waren zuerst aramäisch geformt in der mündlichen Überlieferung, oder sie waren doch aramäisch geformt im Geiste, ehe sie griechisch niedergeschrieben wurden.

---

1) Hingewiesen sei auf die gründliche Untersuchung über *θυσιαστήριον* in Westcotts Kommentar zum Hebräerbrief.

Deißmann geht mehr auf das Lexikalische als auf das Grammatische nnd Stilistische ein. Er sucht zu zeigen, daß vieles, was man als Semitismus ansprach, einfach volkstümlich ist. Aber er wird doch nicht fortleugnen können, daß jedes Volk seine Logik hat, die sich in seiner Sprache ausdrückt, und daß demgemäß eine von einer fremden Nation gebrauchte Sprache immer Spuren der Vergewaltigung zeigen wird. Schubart redet mit Recht von einer Barbarisierung des Griechischen durch die Ägypter. Sollte es bei den Juden anders gewesen sein? Spricht nicht schon das Jiddisch laut genug von dieser Sprachvergewaltigung durch den semitischen Geist? Freilich man wird abstufeu müssen: von dem papiernen Übersetzergriechisch führt ein langer Weg über das holprige Griechisch aramäisch redender Juden und das Griechisch hellenisierter Juden bis zu dem Attizismus gebildeter Juden wie eines Philo, — und davon ist wieder noch das Bibelgriechisch, d. h. die bewußte (oder unbewußte) Nachahmung biblischer Redeweise durch Heidenchristen, wie Lukas, zu unterscheiden. Freilich nicht jede Parataxe ist Semitismus; wo sie aber so durchaus zum Stil gehört, wie bei Johannes, besagt das doch etwas für die Herkunft des Verfassers. Das Griechisch der Apokalypse findet seine Parallelen eben in Barbarendokumenten [1]). Man muß sich nur einmal die Mühe machen, die Umgießung der biblischen Geschichte — die sprachliche und sachliche — durch Josephus im Vergleich mit den Septuaginta zu studieren und dann den Abstand beider von der neutestamentlichen Diktion zu beobachten, um zu erkennen, wie mannigfach dies Judengriechisch sein kann.

Es bleibt doch dabei, daß das Neue Testament sprachlich wie sachlich vom Alten Testament her verstanden sein will.

2. Deißmann betont sehr stark, daß es bei dem Verständnis des Neuen Testaments auf die Kontakt- und Kontrastwirkungen ankomme, welche ein Ausdruck, eine Ausführung bei den Lesern auslösen mußte. Ist das wirklich ein hermeneutisch richtiger Grundsatz? Mir scheint, daß diese Kontakt- und Kontrastwirkungen nur dann von Bedeutung sein können, wenn man sie als von dem Verfasser beabsichtigt nachweisen kann. Wer Auslegungsgeschichte kennt, weiß, daß es eine Geschichte der Irrungen ist, daß es nichts in aller Welt gibt, was nicht auf dem Wege willkürlicher oder zufälliger Ideenassoziation von diesem oder jenem Leser mit dem heiligen Text verbunden worden wäre. Die fernstliegenden Deutungen haben oft eine erstaunliche Rolle gespielt. Ich behaupte mit

---

1) W. Schubart, Einführung in die Papyruskunde 1918. 187, 196: z. B. Oxyrh. Pap. VII, 1059—1067, IX, 1216.

Nachdruck: jeder Seitenblick auf das, was die Leser verstehen oder nicht verstehen konnten, ist in der Exegese irreführend und muß unterbleiben: wir haben ausschließlich den Verfasser ins Auge zu fassen und ihn zu fragen, was er den Lesern sagen wollte. Schrieb Paulus an die *ἐκκλησία Θεσσαλονικέων*, so mögen immerhin einzelne Leser an die Bürgerversammlung von Thessalonich gedacht haben: Paulus hat das nicht getan, und die meisten seiner Leser werden ihn genug gekannt haben, um zu wissen, wie er es meinte: das Gottesvolk, die Christenheit, soweit sie aus Thessalonichern besteht. Wie hätte es ihm beikommen sollen, an die Stadtgemeinde der Thessalonicher zu schreiben? Aber auch daran, sein Christenhäuflein dort der Stadtgemeinde gegenüberzustellen, hat er nicht gedacht. Er war eben an seine Bibel und ihren Sprachgebrauch gewöhnt, nicht an den der griechischen Polis. Daß die theologischen Ausführungen des Apostels von seinen Gemeinden oft mißverstanden wurden, kann uns nicht wundernehmen: die Eigenart seiner rabbinischen Schulung und die Einzigartigkeit seines Bekehrungserlebnisses mußten allen anderen, selbst den ihm nahestehenden Mitarbeitern, das Verständnis erschweren. Paulus selbst bezeugt, wie man ihm in Korinth die Worte verdrehte, und der 2. Petrusbrief bestätigt ausdrücklich das Schwerverständliche der Paulusbriefe. Wenn Paulus, um seine Predigt von Gottes freier Gnade klar zu machen, zu dem auf ganz anderem Boden erwachsenen Begriff der Rechtfertigung greift, wenn er, statt von einem Gottgnädig-stimmen zu reden, als Botschafter Gottes auf die Menschen eindringt, sich mit Gott zu versöhnen, wenn er in kühnem Bilde die Taufe einem Begräbnis gleichsetzt [1]), so mögen das viele der ersten Leser nicht begriffen und sich sonst etwas dabei gedacht haben: für uns kommt es dennoch nur darauf an — wissenschaftlich so gut wie religiös —, was Paulus sich dabei gedacht hat, und wir können ihn in den seltensten Fällen (z. B. bei den Bildern aus dem agonalen Leben) aus der griechischen Umwelt verstehen. Wir müssen über die Rabbinen, durch deren Schule er gegangen war, auf die Propheten des Alten Testaments zurückgehen, in denen er lebte. Wissenschaftlich gilt es, die Gedanken in ihrer Entstehung zu verstehen, Begriffe und Formeln aus älteren Quellen herzuleiten. Praktisch-religiös aber kommt es darauf an, die in den Führern lebendigen Kräfte gedanklich zu erfassen (in der Sprache einer älteren

1) Weit kühner ist doch noch 1 Kor. 10, 2 das Getauftwerden auf Moses in der Wolke und im Meer; die Wolke gab dabei keinen Regen und das Meer war trocken! — Josephus bringt es fertig, den feinen Klang der Glöckchen vom Festgewand des Hohenpriesters mit dem Donnergetöse zu vergleichen (Arch. III, 184). — Hier waltet eben offenbar ein anderes ästhetisches Empfinden.

Zeit: die Lehre der inspirierten Apostel), nicht aber die mehr oder weniger unkontrollierbare Auswirkung in den Gemeinden. Gott hat uns Paulusbriefe und nicht Gemeindebekenntnisse oder -hymnen im Neuen Testament beschert.

Das Musterbeispiel für Deißmanns Art ist der *κύριος*-Titel in seiner Anwendung auf Jesus Christus. Haben andere Forscher dessen Vorkommen in verschiedenen orientalischen und griechischen Kulten nachgewiesen [1]) und versucht, den christlichen Gebrauch daraus abzuleiten, so weist Deißmann mit höchstem Nachdruck und ausschließlich auf den Kaiserkult hin, wie er denn überhaupt dessen Bedeutung stark betont. Er bietet eine lange Liste von Parallelen in dem Sprachgebrauch des Kaiser- und des Christuskultes: *θεός, θεοῦ υἱός, θεῖος, κύριος, κυριακός, κύριος καὶ θεός, βασιλεύς, σωτήρ, ἀρχιερεύς, εὐαγγέλιον, παρουσία, ἐπιφάνεια, ἱερὰ γράμματα, ἀπελεύθερος κυρίου*. Ohne auf eine Untersuchung all dieser Einzelparallelen eingehen zu wollen, stelle ich hier zur Diskussion nur die Frage: Welchen Gewinn bringt der ohne Zweifel richtige Nachweis, daß im Kaiserkult *κύριος* eine geläufige Bezeichnung war? Zunächst ist sie nichts für den Kaiserkult Bezeichnendes. Das Wort *κύριος* hat einen sehr weiten Geltungsbereich [2]): es geht vom rechtlichen durch das höfliche zum höfischen, und in diesem mischt sich mit der rechtlichen Idee (der Herrscher, Herr seiner Untertanen, hat Verfügungsrecht über sie) und der Höflichkeit, die jeden Höherstehenden als Herr anredet, die sakrale Idee: der Herrscher ist Herr, wie die Götter es sind, weil er eben ein Gott ist. Das kennt alles schon der alte Orient (vgl. die syrische Königsanrede Mari bei Philo adv. Flacc. 39 bei der Verspottung des Judenkönigs Agrippa in Alexandrien), das übernehmen die hellenistischen Diadochenreiche, und von ihnen übernimmt es das römische Imperium, zunächst für die östlichen Provinzen. Soweit der *κύριος*-Titel für den Kaiser also etwas Sakrales enthält, beruht dies auf Übertragung von sonstigen Kulten. Aber zugegeben auch, dieser Sprachgebrauch träte im Kaiserkult des 1. christlichen Jahrhunderts besonders lebhaft und deutlich hervor: was besagt das für Paulus? Deißmann legt in dieser neuen Auflage besonderen Wert auf Neros Rolle als Weltheiland; er zeigt (S. 293 Anm. 2), daß Nero als *ἀγαθὸς θεός* bezeichnet wird, offenbar infolge einer gleich nach der Thronbesteigung offiziell vollzogenen Gleichsetzung mit dem Stadtgott von Alexandria, dem Agathodämon; er betont (S. 311 f.) im Anschluß an Ausführungen Wilckens, daß das Prädikat *σωσικόσμιος* = Weltheiland auf Nero selbst

1) Vgl. Deißmann selbst S. 147, Anm. 4 für Serapis.

2) Vgl. die mir nur im Auszug bekannte Münstersche Dissertation von Werner Förster: „Herr ist Jesus." 1922/23.

zurückgeht; er macht (S. 301) geltend, daß mit Nero die Zahl der Belege für das κύριος-Prädikat mit einem Male gewaltig emporschnellt, daß Nero zuerst im größten Maßstabe amtlich κύριος genannt worden ist, und er bemerkt dazu (S. 312 Anm. 4): „So wird man sagen dürfen, daß jedenfalls im Osten das Jahr 54 (Neros Regierungsantritt) einen ganz großen Einschnitt in der Geschichte des Cäsarenkults bedeutet. Das aber ist die klassische Zeit der κύριος-Bekenntnisse des paulinischen Christuskultes, die so ihren eigentlichsten und aktuellsten Kontrasthintergrund erhalten.“ Deißmann würde sich mit Recht gegen die Unterstellung verwahren, daß er den paulinischen Gebrauch des κύριος-Titels für Christus von dem des neronischen Cäsarenkults ableite. Das wäre ja auch allzu leicht chronologisch zu widerlegen; wir haben Paulusbriefe mit dem Gebrauch des κύριος-Titels aus vorneronischer Zeit. Deißmann zielt nicht, wie Bousset, darauf hin, den Ursprung des paulinischen κύριος-Titels für Christus zu erklären; ihm liegt nur an dem aktuellen Kontrasthintergrund für diesen. Das ist künstlerisch empfunden. Was nützt es aber wissenschaftlich? Wird unser Verständnis des Paulus dadurch irgendwie gefördert? Für Paulus ist der κύριος der in seiner griechischen Bibel so unzählige Male zu findende Gott neben Gott, Gott gleich und eng verbunden, und doch wieder von Gott unterschieden und Gott untergeordnet. Es ist etwas rein Sakrales in diesem κύριος-Titel, obwohl Paulus die rechtliche Grundbedeutung des Wortes stark zur Geltung bringt [1]). Ich wüßte keine Stelle bei Paulus — auch Phil. 2 nicht —, wo wir durch den Seitenblick auf jenen Kontrasthintergrund praktisch etwas für das Verständnis gewännen. Es ist etwas anderes bei der Johannesoffenbarung, wo allerdings das κύριος κυρίων καὶ βασιλεὺς βασιλέων (17, 14; 19, 16) über den Großkönigs-Titel auf den Kaiserkult weisen soll; auch im Martyrium des Polykarp (9, 3), wenn der greise Bischof im Gegensatz zu dem von ihm geforderten Eid bei der Tyche des Kaisers unter Schmähung Christi erklärt: „86 Jahre diene ich ihm, und er hat mir in nichts unrecht getan: und wie kann ich ihn schmähen, meinen König, der mich errettet hat?“ Aber das ist 50 bis 100 Jahre später als Paulus und setzt bereits ganz andere Ver-

1) Ich halte trotz Bousset u. a. die Herleitung des christlichen Gebrauchs aus der Höflichkeitsanrede bei Jesu Lebzeiten, die für die Jünger bald in das höfische „Messias-Majestät“ (aus Monsieur in Sire) übergeht, fest; das Sakrale kommt dann nach der Auferstehung (= Erhöhung) von selbst hinzu und wird durch den Bibelbeweis nur noch verstärkt. — Wie bedenklich die meisten sonstigen Ableitungsversuche sind, zeigt beispielsweise der Böhligs, der κύριος für den zweiten Gott in Tarsus nachgewiesen zu haben glaubt, es ist aber grade der oberste Gott, der dort den Titel in der Regel führt.

hältnisse voraus. Jetzt sind Leute Führer geworden, die den Lesern der Pauluszeit gleichstehen. Es hieße die Geschichte auf den Kopf stellen, wollte man Paulus aus Polykarp erklären; es heißt Paulus mißdeuten, wenn man immer nach dem Verständnis seiner Leser fragt.

Eng mit diesem Punkte hängt der folgende zusammen.

3. Deißmann betont sehr kräftig, daß das Christentum eine Bewegung der unteren Volksschichten darstelle. Und eben deshalb meint er die Umwelt auch aus Dokumenten der Unterschicht darstellen zu sollen, nicht aus der nur von Gebildeten für Gebildete geschriebenen Literatur, sondern aus Inschriften, Papyri, Ostraka, diesem Schreibzeug der kleinen Leute. Nun zerfällt aber die Welt nicht einfach in zwei solche Bildungsgruppen, damals wohl noch weniger als heute. Es gab in jener Zeit mündlichen Vortrags wohl manche Analphabeten, die doch viel Bildung durchs Ohr in sich aufgenommen hatten. Es gab zwischen der höheren Literatur und dem Unliterarischen eine Menge Volksliteratur, auf die man auch neuerdings mehr zu achten gelernt hat [1]).

Aber auch abgesehen davon ist die Beurteilung gerade der in den unliterarischen Texten vorausgesetzten Verhältnisse eine ebenso unsichere, subjektiv verschiedene, wie die der urchristlichen Gemeinden. Deißmann überschreibt (S. 134) einen Papyrusbrief: „Brief des ägyptischen Lohnarbeiters Hilarion an sein Weib Alis“ und ergeht sich in einer phantasiereichen Schilderung der Verhältnisse dieser Proletarierfamilie. Das alles ist aus dem allerdings recht vulgären Satz erschlossen: *καὶ ἐὰν εὐθὺς ὀψώνιον λάβωμεν, ἀποστελῶ σε ἄνω*. Deißmann braucht nicht weit zu gehen, um die Verwechslung von dir und dich in Kreisen zu finden, die sich nicht zu den Proletariern rechnen, und *ὀψώνιον* kann, wie der Sold des Soldaten, so auch das Gehalt des Beamten sein, wer weiß welcher Gehaltsstufe! Nr. 12 hieß früher „ein Soldatenbrief“; jetzt ist aus Apion ein Ägypter und römischer Flottensoldat geworden (S. 145), und Deißmann redet gefühlvoll von den Eindrücken des Rekruten aus dem fernen ägyptischen Dorf in dem Kriegshafen Misenum. Wenn man die 24 Zeilen unvoreingenommen liest, wird man Deißmanns Frage: „Habe ich zuviel zwischen den Zeilen dieses Briefes gelesen?“ allerdings zu bejahen geneigt sein [2]): dieser Ägypter, der bei seiner Ankunft in Misenum gleich drei Goldstücke als Viaticum vom

1) Schon E. Schürer, Theol. Lit. Ztg. 1908, 555 wies auf die jüdischen und christlichen Apokryphen und die populären Romane der Griechen hin. Jetzt haben wir durch die Papyri viel mehr von dieser Tages- und Klein-Literatur kennen gelernt (Schubart, a. a. O. 138 ff).

2) Daß Deißmann etwas zu viel aus seinen Texten herausliest, findet u. a. W. Schubart, a. a. O. 370.

Kaiser erhält und sich darauf porträtieren läßt, der seinem Vater für die gute Erziehung dankt, die er erhalten hat, und auf rasche Beförderung hofft, war sicher kein Fellachenkind, kaum ein Veteranensohn; nicht ein gemeiner Flottensoldat, sondern ein Offiziersaspirant aus guter Familie. Auch der „verlorene Sohn" Antonis Longos (S. 153 ff.), der sich seines schäbigen Anzuges schämt, gehört sicher einer „besseren" Familie an.

So steht es nun auch mit den Christen: Erast, der Stadtkämmerer von Korinth, und Gajus, der Paulus und die ganze Gemeinde gastlich in seinem Hause aufnimmt (Röm. 16, 23), sind gewiß nicht Proletarier, ebensowenig ist das Stephanas, der mit zwei Sklaven reist (1 Kor. 16, 15. 17). Die Leute in Korinth, die Prozesse führen, haben sicher Geld (1 Kor. 6, 1 ff.); Reiche sind es, die bei den Gemeindemahlzeiten für sich schlemmen, während andere hungrig dabei sitzen (1 Kor. 11, 21). Gebildete sind es, die sich über die Vorzüge der Predigtweise der Missionare streiten (1 Kor. 1, 12). Viele Ausführungen des Apostels, der selbst ein studierter Mann war, sind eigentlich nur für Gebildete verständlich: sie entstammen freilich nicht tiefgründigen philosophischen Studien, spiegeln aber die Gedankengänge der Popularphilosophie wieder, z. B. Röm. 1, 19—21 [1]). Das hat Joh. Weiß schon immer mit Recht gegenüber Deißmann betont: es ist die von einer gewissen Bildung leicht angehauchte Unterschicht des Mittelstandes, kleine Beamte, Handwerker usw., aus der sich die christlichen Gemeinden sammelten, nicht aber oder doch nur zum geringsten Teil das eigentliche Proletariat. Sowohl der Verfasser des Hebräerbriefes — das gibt auch Deißmann zu — als die Leute, für die der Brief bestimmt ist, gehören den Gebildeten zu: für eine Proletariergemeinde würde man nicht so reden oder schreiben. Aber auch Lukas, der Arzt, und der „hochehrenwerte" Theophilos, dem er sein zweibändiges Werk über die Anfänge des Christentums widmet, sind Gebildete und mindestens der Oberschicht des Mittelstandes zuzurechnen.

Es ist richtig und sicher sehr beachtenswert, daß ein großer Unterschied in der Sprache zwischen den einzelnen Schriften des Neuen Testaments und der späteren kirchlichen Literatur besteht: bei allen Stildifferenzen im einzelnen bilden die urchristlichen Schriften (wie ich statt neutestamentlich lieber sage, die stilverwandten Schriften der sog. apostolischen Väter mit einbegreifend) doch eine geschlossene Gruppe gegenüber denen der Apologeten, Ketzerbestreiter, alexandrinischen Theologen usf. — Es ist der Unterschied nicht von Bildung und Unbildung, sondern von volkstümlicher und akademischer, oder

1) Dazu P. O. Schjött, ZntW. 1903, 75—78.

wie man für jene Zeit besser sagt, rhethorischer Bildung mit ihrer Mimesis der klassischen Muster, ihrem Attizismus usw. Aber der Abstand des Neuen Testaments von dem wirklich Vulgären ist nicht minder groß.

4. Zu den Eintragungen, durch die das Bild verzeichnet wird, rechne ich vor allem auch die Mystik. Deißmann ist selbst Mystiker in jenem weiten Sinne, da man alle Gefühlsreligion Mystik nennt. Deißmann hat von jeher gegen die Überschätzung des Lehrhaften in der Religion, der Theologie im Neuen Testament angekämpft [1]), und gewiß ebenso mit Recht wie mit unbestreitbarem Erfolg. Ich selbst möchte die sog. Biblische Theologie als Geschichte der urchristlichen Frömmigkeit fassen. Aber Deißmann geht nun doch weiter, indem er alles verstandesmäßig Klare zugunsten einer stimmungsmäßigen Gefühlsseligkeit zurückdrängt. Er berührt sich hier mit manchen unserer Philologen und kommt überhaupt einer herrschenden Strömung unserer Zeit entgegen, woraus sich zum Teil der große Erfolg seiner Ausführungen erklärt. Aber Paulus wird man eben damit nicht gerecht und überhaupt nicht dem Urchristentum. Dies ist — wenigstens in seinen Führern (wieder dieser Unterschied!) — durchaus ethisch, nicht mystisch bestimmt.

Deißmann hatte schon 1892 in seiner Dissertation „Die neutestamentliche Formel ‚In Christo Jesu'" diese ganz realistisch als ein Sich in der Christus-Geist-Sphäre Befinden erklärt und damit fast allgemeinen Beifall gefunden. Der scharfe Widerspruch, den der kürzlich verstorbene Kopenhagener Professor J. P. Bang dagegen erhob [2]), der diese mystisch-realistische Bedeutung an keiner einzigen Stelle gelten lassen wollte, ging wohl etwas zu weit. Aber richtig ist, was wieder J. Weiß schon immer betont hat, daß die Formel an vielen Stellen rein formelhaft für christlich steht [3]), so 1 Kor. 7, 39: Wiederverheiratung einer Witwe ist nur *ἐν κυρίῳ* gestattet, d. h. mit einem Glied der christlichen Gemeinde; Röm. 16, 7: „die vor mir Christen waren"; Gal. 1, 22: „die Christengemeinden Judäas"; Kol. 1, 28: „christliche Vollkommenheit". Schränkt sich auf diese Weise der Geltungsbereich der „mystischen" Formel schon sehr ein, so ist schärfster Einspruch zu erheben gegen Deißmanns Versuch, den er in seinem ganz auf Mystik eingestellten Lebensbild des Paulus (1911), aber auch in dem vorliegenden Werk macht, die Zeugnisse

1) Zur Methode der biblischen Theologie des NT., ZThK. 1893, 126 bis 139.

2) Var Paulus „Mystiker"? Norsk Teologisk Tidskrift 1920, 35—88, 97—128.

3) Lyder Brun, Zur Formel „In Christus Jesus" im Brief des Paulus an die Philipper. Symbolae Arctoae 1, Kristiania 1922, 19ff.

für paulinische Mystik zu vermehren durch Konstatierung eines mystischen Genitivs. Mit anderen Worten: Deißmann nimmt auch alle die Stellen, wo von einem *Χριστοῦ εἶναι* die Rede ist, für die paulinische Mystik in Anspruch. Das ist eine höchst bedenkliche grammatische Entdeckung! Der Genitiv bezeichnet ein Abhängigkeitsverhältnis und wird von Paulus gerade im Sinne der Hörigkeit gebraucht, entsprechend der Wendung *δοῦλος Χριστοῦ*, dem Bilde von Sklavenkauf und -Freilassung. 1 Kor. 6, 19 ist ganz klar, daß dieser Genitiv *οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν* ganz als rechtliche Kategorie: „Ihr gehört nicht euch selbst, habt kein Verfügungsrecht über euch" gemeint ist. Paulus, der Schüler der Jerusalemer Rabbinenschule, denkt begreiflicherweise vorwiegend in Rechtsbegriffen. Man kann seine Gedanken gar nicht ärger vergewaltigen, als wenn man diese Rechtsbegriffe ausmerzt und schlankweg durch „mystische" ersetzt. Paulus will sittliche Gebundenheit und Verpflichtung zum Ausdruck bringen, nicht Gefühlszustände, und er bedient sich dazu der Rechtsbegriffe. Gewiß, diese Rechtsbegriffe sind dem Evangelium, nicht nur dem Evangelium Jesu, sondern auch dem des Paulus, d. h. seiner Gnadenbotschaft, inadäquat: sie bringen das nicht klar und voll zum Ausdruck, was gesagt werden soll. Aber es handelt sich dabei um ein Hinübergleiten in Religiös-sittliches, nicht in Mystisches. Erst wenn die rechtliche Färbung des Ausdrucks bei Paulus klar und scharf erkannt ist, wie das bei H. J. Holtzmann der Fall ist, kann die unjuristische, ethische Wendung des Gedankens richtig erfaßt werden.

Ebenso aber steht es mit den „mystischen" Formeln: sie sind ein inadäquater Ausdruck für etwas Unmystisches: man kann auch Stellen wie Gal. 2, 20 gegenüber, die mit einem gewissen Schein des Rechts für paulinische Mystik in Anspruch genommen zu werden pflegen, die Behauptung verfechten: Paulus meint im letzten Grunde Gesinnungsgemeinschaft; auf das ethische *φρονεῖν* kommt alles an (Röm. 8, 5 ff. Phil. 2, 5 ff.). Das, was den Anschein der Mystik erweckt, ist nur die Formel, und diese verwendet Paulus, weil er kein Moralist, sondern tief fromm ist, weil er vom Menschen am liebsten im Passivum redet: es handelt sich um Leben im Sinne des Erlebens, um Sollen verbunden mit Können, um Gesinnungsgemeinschaft, nicht nur als Ziel, sondern als Kraft, die dem Menschen aus der vorhandenen Verbindung zuströmt. Will man das Mystik nennen: nun gut! aber dann ist alle Frömmigkeit mystisch. Richtiger scheint mir, gerade auch vom historischen Standpunkt aus, daß man zwischen mystischer und ethischer Frömmigkeit unterscheidet und im Urchristentum untersucht, wieweit die von Haus aus von dem Evangelium und letztlich von den Propheten des Alten Bundes

her sittlich eingestellte Frömmigkeit durch die Berührung mit den mystischen Strömungen des Hellenismus beeinflußt worden ist. Daß das in der nachpaulinischen Zeit stärker als bei Paulus geschehen ist, unterliegt meines Erachtens keinem Zweifel. Vielleicht wird man auch hier sagen müssen, daß es die Schicht ist, welche den Lesern der Paulusbriefe entspricht. Paulus selbst aber würde das als eine Verkennung seines Evangeliums empfunden haben.

Ein Fehler scheint mir auch — und auch hierin berührt sich Deißmann mit namhaften Philologen —, wenn man die Mystik mit den Mysterien zusammenwirft. Man kann etwas paradox sagen: die Mystik weiß ursprünglich nichts von Mysterien, und die Mysterien sind von Haus aus ganz unmystisch: Vegetations- und Fruchtbarkeitszauber haben mit Mystik nichts gemein, und die echte Mystik als Versenkung ins Unendliche, All-Eine braucht keine Mysterienriten. Erst im Hellenismus finden sich beide, werden die Mysterien, sowohl die alteinheimischen Griechenlands, als die zu Mysterien umgestalteten orientalischen Kulte in den Bannkreis der damaligen Mystik einbezogen, bedient sich die Mystik, die ja immer wellenartig in der Geschichte auftritt, auch der Mysterien zu ihrer Propaganda. Will man die christlichen Sakramente mit den Mysterien zusammenstellen — wogegen im einzelnen manche Bedenken bestehen —, so muß man der Mystik etwa die paulinische Gnosis gegenüberstellen. Gerade hier zeigt sich dann die große Verschiedenheit der Interessen: dort Versenkung in Gottes unbegreifliches Wesen, Einswerden mit der göttlichen Natur; hier Vertiefung in die Geheimnisse des göttlichen Heilsplanes, Erkenntnis des Willens Gottes.

5. Ein letztes Bedenken: Deißmann redet immer von Christuskult, und diese Formulierung hat Schule gemacht. Sie findet sich bei M. Dibelius, Alberts, Bertram u. v. a., aber auch für W. Bousset u. a. ist sie bestimmend geworden. Ich hege die stärksten Bedenken gegen die Richtigkeit dieser Terminologie. Wohl verstehe ich gut, was Deißmann darauf geführt hat: er wollte los von dem unablässigen und unfruchtbaren Streit über die Christologie, jener unglückseligen Auffassung der älteren biblischen Theologie, als seien der Apostel Paulus und die andern Männer des Urchristentums Dogmatiker, denen es vor allem auf das korrekte Denken über Christus und die exakte Formel dafür ankommt. Diese ablehnende Stimmung gegen den einseitigen Intellektualismus unserer Vorfahren verstehe ich ganz und teile sie. Aber nun ist meines Erachtens ein Fehler durch einen andern, die intellektualistisch-doktrinäre Einseitigkeit durch eine institutionalistisch-formale ersetzt. Der Ausdruck Christuskult ist meines Erachtens für das erste Jahrhundert ungeschichtlich, ein Anachronismus. Denn das Urchristentum ist im höchsten Grade unkul-

tisch: gerade das ist für diese religiöse Bewegung bezeichnend. Es kommt freilich hier wie bei der Mystik auf den Sprachgebrauch an: Will man Verehrung = Kult setzen, so ist es möglich, ja geboten, von urchristlichem Christuskult zu reden, wie man von urchristlicher Mystik = Frömmigkeit sprechen kann. Aber man sollte sich in der Wissenschaft möglichst eindeutiger Terminologie befleißigen. Kult, wie es die ganze damalige Zeit versteht, ist ein Handeln in Richtung auf die Gottheit, das sich in festen Formen, Opfern, Gebeten usw. bewegt. Kultus findet statt in den Tempeln an den Altären des Heidentums ebenso wie im Tempel zu Jerusalem, Kultus mit Priestern und Opfern. Nichts von alledem hat das Christentum: die Versammlungen der Gläubigen dienen deren Erbauung, nicht kultischen Zwecken der Einwirkung auf Gott; sie kommen zu gemeinsamen Mahlzeiten zusammen, nicht zu Mysterienfeiern. Das Urchristentum ist kultlos; es schafft sich erst, an die Synagoge anknüpfend, eine ganz neue Art von Gemeindefeier, aus der dann unter dem Einfluß der vorchristlichen Religion, heidnischer wie jüdischer, eine neue Art von Kult wird. Der beste Beweis für die Kultfremdheit des Urchristentums liegt in der Tatsache, daß die Kultbegriffe durchweg ins Ethische umgedeutet werden: Röm. 12, 1, Jak. 1, 27, Joh. 4, 23, auch Phil. 2, 17, 2 Tim. 4, 6. Selbst der so stark mit Kultideen arbeitende Hebräerbrief denkt nicht an einen Kult der christlichen Gemeinde (13, 15 f.). Erst am Ende des Jahrhunderts, im 1. Clemensbrief, setzt der Kultgedanke ein [1]).

Von Jesus als dem Kultheros zu reden, wie das im Anschluß an Deißmann besonders Bertram tut, heißt eine dem Urchristentum fremde Idee in den Mittelpunkt der Betrachtung des Urchristentums rücken. Es hängt zusammen mit der falschen Einordnung des Urchristentums, speziell des Paulus, in den Hellenismus. Das Urchristentum wurzelt im Judentum, insonderheit in den Propheten Israels. Paulus würde sich von dem Gedanken eines Kultheros mit Abscheu als von etwas Dämonischem abgewendet haben. Es ist nicht Christuskult, sondern Christusfrömmigkeit, die in Christusverehrung und -anbetung übergeht, aber zunächst neben Gottesfrömmigkeit, Gottesverehrung und Gottesanbetung steht. Es ist etwas, wozu Analogien eben fehlen. Weder zu den gedanklichen Mittelwesen, noch zu den Erzengeln hatte das Judentum ein solches Verhältnis. Bei Jesus Christus kam sein Menschenleben, sein Leiden und Tod, seine Auferweckung und Erhöhung in Betracht. Ich finde nirgends einen Beweis, daß in dieser Christusfrömmigkeit sich der

---

1) Siehe meine Ausführungen Kultusens betydning for urchristendommens fromhed og troë in Norsk teologisk tidshrift 1922, 8—35.

Hellenismus Antiochias von dem echtjudenchristlichen Standpunkt der Jerusalemer unterschied: man stritt sich über das Gesetz; im Jesusglauben, in der Jesusfrömmigkeit war man eins. Selbst wenn Boussets Unterscheidung: bei den Judenchristen Menschensohn, bei den Hellenisten Herr — zu Recht bestünde (in Wirklichkeit ist es eine die Tatsachen vergewaltigende Konstruktion), so würde das hieran nichts ändern: Jesus der zur Rechten Gottes thronende Messias — Jesus der himmlische Herr, das sind nur verschiedene Ausdrucksweisen für dieselbe Sache und wurden auch nur als solche empfunden. Wenn Stephanus, der erste Märtyrer, den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen sieht (Apg. 7, 55 f.), und anderseits Paulus vor Damaskus den Herrn in Himmelsglanz erschaut, so ist das doch sachlich ganz das gleiche. Beides geht schließlich auf das zurück, was Jesus selbst gedacht und gesagt hatte (Mark. 14, 62; 8, 38).

Hat Jesus selbst, wie Wernle mit Recht sagt, seine Jünger an seine Person gebunden, dann ist diese Christusfrömmigkeit von Anfang an im Jüngerkreis Jesu vorhanden, und es entwickelt sich demgegenüber nichts Neues im Hellenismus, bzw. Paulinismus, das man als Christuskult zu bezeichnen ein Recht hätte. Vielleicht kann man 80 Jahre später bei Ignatius von Antiochien davon sprechen, obwohl ich auch da den Ausdruck: hochgesteigerte Christusfrömmigkeit vorziehen würde. Einen Christuskult haben die Gnostiker: bei den Thomasakten z. B. würde ich den Ausdruck Christus als Kultheros nicht mehr beanstanden. Für das Urchristentum muß ich ihn ablehnen. Und ich bin überzeugt, daß man ihn fallen lassen wird, sobald man sich die Sache einmal vorurteilslos durchdacht hat.

Übrigens denkt Deißmann selbst gar nicht daran mit dem Begriff Christuskult eine Erklärung im Sinne Boussets zu verbinden.

Es schienen fünf einzelne Bedenken, die ich hier geltend zu machen hatte: die Punkte schließen sich doch zu einer Linie zusammen. Was ich beanstande, ist die Verlegung des Schwergewichts von den Führern in die Masse; diese wirkt sich in der Überschätzung der Bedeutung des Hellenismus aus.

Wohl haben diese unliterarischen Dokumente, die Deißmann uns zu beachten und zu verwerten gelehrt hat, ihren Wert; nur finde ich ihn nicht darin, daß sie uns das Urchristentum als solches, d. h. die Verkündigung Jesu und seiner Jünger, verstehen lehren, wohl aber die Menschenseele als das Ackerland, auf das jener Same gestreut wurde. Diese ist immer die gleiche: anima humana naturaliter pagana et judaica, d. h. der Mensch will von Natur die Gottheit in seinen

Dienst zwingen und will von sich aus etwas leisten, verdienen. Als Männer dieser Art die Führung im Christentum bekamen, entstand der Katholizismus. Die eigentlichen Führer des Urchristentums stehen noch anders: sie waren nicht, wie es jetzt manchem scheint, Kryptokatholiken, sondern sie wurzelten in der prophetischen Religion. Sie warfen sich vor dem Heiligen Israels in den Staub und ließen sich als seine Werkzeuge brauchen: Jesus, der Sohn Gottes, der des Vaters Willen kannte und zu tun jederzeit bereit war; Paulus, der tieffromme Jude, schon vor seiner Bekehrung um Gott und Gottes Gesetz eifernd, dann ein auserwähltes Rüstzeug, um das Evangelium den Heiden zu bringen; Johannes, auch ein Jude, innig zart und zugleich ganz auf das Praktische eingestellt, der doch die höchsten Gedanken des Griechentums verwandte, um seinen Jesus verständlich zu machen; der rhetorisch gebildete, von der Erhabenheit des Christentums und seiner Vollkommenheit durchdrungene Verfasser des Hebräerbriefes und wer die Führer sonst gewesen sein mögen: sie wurzeln im Judentum, im Alten Testament, und das Griechische ist ihnen höchstens wie ein umgelegtes Gewand. Wollen wir Stoff und Farbe eines Rockes untersuchen, um den Meister zu verstehen, der ihn trug?

Um Mißdeutung vorzubeugen, will ich aber noch zweierlei hinzufügen. Der jetzt von einigen Seiten so eifrig betriebene Versuch, Jesus und seine Jünger ganz in den Rabbinismus hineinzustellen, scheint mir den gleichen Fehler, nur auf die andere Seite gewendet, zu bedeuten: das Hemd ist mir näher als der Rock; es hat aber auch keinen Wert, das Hemd zu untersuchen, wenn ich den Geist verstehen will. Auch hier kommen wir höchstens zu einem Kontrasthintergrund, von dem sich Jesus und seine Jünger scharf abheben, aber nicht zu einer Erklärung ihres tiefsten Wesens. Das Evangelium löste Staunen aus, weil es so anders war (Mark. 1, 22), und Anderssein war eine Hauptparole des Urchristentums (1 Thess. 4, 3 ff.). Darum gilt auch hier, beim Vergleich mit Rabbinismus wie mit Hellenismus das von G. Heinrici stets so nachdrücklich eingeschärfte distinguamus, von dem sich übrigens auch Deißmann leiten läßt (siehe die treffliche Kontrastschilderung S. 126 ff.).

Dies vorausgeschickt, wollen wir den hohen Wert einer gründlichen Erforschung der Umwelt nicht verkennen. Die Sprache ist nun einmal das Kleid der Gedanken, und wir können diese nicht in ihrer Nacktheit, sondern nur in ihrer Einkleidung erfassen. Ebenso kleidet sich das Leben in bestimmte Formen und nur durch diese können wir es erfassen. Der wahre Künstler wird auch in die Gewandung der darzustellenden Person etwas von ihrem geistigen Wesen hineinlegen. In der Wissenschaft gibt es den Begriff des

Unwichtigen nicht; alles hat seinen Wert, am rechten Platz verwendet. Jeder Stein, der uns eine neutestamentliche Wendung aufhellt, jeder Papyrusfetzen, der uns in die religiöse Stimmung jener Zeit einen Einblick gewährt, jede Tonscherbe, die uns von den Nöten und Bedürfnissen eines Menschen Kunde gibt, soll uns willkommen sein. Und so sind wir Deißmann aufrichtig dankbar, daß er unermüdlich diese Welt uns zu erschließen bestrebt ist.

Möge sein Werk bald durch die Fertigstellung des lang geplanten und vorbereiteten Wörterbuches, nach dem wohl jeder Mitforscher sich sehnt, gekrönt werden.

2.

D. O. Clemen
in Zwickau

Zum Abschluß der Ausgabe von Luthers Briefwechsel[1])

Dieser letzte Band der von Enders begonnenen Ausgabe des Briefwechsels Luthers ist zur größeren Hälfte noch das Werk Paul Flemmings. Er wollte ihn der theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg widmen, die ihn am 18. April 1921 zum Dr. theol. honoris causa promoviert hatte. 35 Jahre lang hatte er der Fürsten- und Landesschule Pforta als Lehrer des Lateinischen und Griechischen gedient, als er zu Ostern 1921 in den Ruhestand trat, in der Hoffnung, außer dem Briefwechsel Luthers auch das Supplement zu den Briefen Melanchthons im Corpus reformatorum (auf Grund der Vorarbeiten Nikolaus Müllers) und eine umfassende Geschichte von Pforta vollenden zu können. Es war ihm nicht beschieden. Mitten aus seinen Arbeiten heraus ward er uns entrissen: am 18. Januar 1922 starb er in Naumburg, wohin er übergesiedelt war, an den Folgen einer Operation, 63½ Jahre alt. Flemming war ein echt deutscher Gelehrter, nicht nur im Hinblick auf

1) Dr. Martin Luthers Briefwechsel. Bearbeitet und mit Erläuterungen versehen von † D. Ernst Ludwig Enders, fortgesetzt von † D. Dr. Gustav Kawerau, weitergeführt auf Grund der Vorarbeiten von Enders und Kawerau von † D. Paul Flemming, abgeschlossen von D. Otto Albrecht. 18. Band (Nachträge und Ergänzungen zu allen Bänden). Leipzig 1923 (Verein für Reformationsgeschichte), M. Heinsius' Nachfolger (Eger & Sievers). XIV, 198 S.

seine Gründlichkeit und seinen unermüdlichen, vor keinen Schwierigkeiten zurückschreckenden Fleiß, sondern vor allem im Hinblick auf seine vollkommene Selbstlosigkeit und Bescheidenheit. „Deutsch sein heißt: eine Sache um ihrer selbst willen tun.“ Es ist dem Verfasser dieser Zeilen ein Bedürfnis, dankbar zu bekennen, daß Flemming ihn sehr oft unterstützt hat. Man bekam von ihm stets eine Auskunft, so gut er sie nur geben konnte. Den Fachgenossen, die mit ihm im Gedankenaustausch standen, sandte er regelmäßig Sonderabzüge seiner Arbeiten, meist mit handschriftlichen Nachträgen. Schickte man umgekehrt ihm einen Sonderabzug, so erhielt man nicht nur einen Dank, sondern fast immer wertvolle Ergänzungen. Dank schuldet ihm die ganze reformationsgeschichtliche Forschung. Auf Jahrzehnte hinaus wird der von ihm in der Hauptsache vollendete und ausgezeichnet kommentierte Briefwechsel eine der vorzüglichsten Fundgruben sein.

Wenn ich soeben Flemming als den Hauptvollender des Endersschen Werkes bezeichnete, so soll damit natürlich nicht das Verdienst Kaweraus als des Hauptfortsetzers in den Schatten gestellt werden. Kawerau hat, nachdem er schon die ersten Bände durch gehaltvolle Kritiken gefördert hatte, vom 4. Bande an als Berater und Mitherausgeber, nach Enders' Tode (14. Juli 1906) als Hauptherausgeber fungiert. Kaweraus Tod (1. Dezember 1918) rief Flemming an die leitende Stelle; nachdem er bereits vom 13. Bande an mitgearbeitet hatte, erschien er im 17. Bande als der eigentliche Herausgeber. Endlich hat Albrecht, der in peinlicher Gewissenhaftigkeit und unbeirrbarem Idealismus seinem verstorbenen Freunde gleicht, das Werk zum Abschluß gebracht. Enders, Kawerau, Flemming, Albrecht — wie da einer den andern abgelöst hat, das gemahnt an „die Fahne der Einundsechziger“. —

Was enthält nun der vorliegende letzte (18.) Band? Zuerst den Rest der Nachträge zu allen vorangehenden Bänden, die 17, 82 einsetzten. Dieser Rest (18, 1—108) umfaßt die Jahre 1537—1546. Es folgen S. 109—177 „Ergänzungen, vor allem undatierte Schriftstücke, und letzte Nachträge zu Band 17 und 18, also Berichtigungen und Ergänzungen zu den voranstehenden Nachträgen“. Damit ist das Werk, das ich von Band 13 ab als unübertrefflich bezeichnen möchte, auch für die ersten, noch mangelhaften Bände auf die Höhe gehoben worden. Beklagenswert bleibt nur noch die Lücke, daß in Band 1—11 die deutschen Lutherbriefe fehlen.

Um zu Band 18 ein paar minimale Bemerkungen machen zu können, muß man lange suchen. S. 3: Jo. Tirolosphus könnte vielleicht auch der Dramatiker Joh. Tirolf aus Kahla sein, wenn dieser auch erst 1538 in Wittenberg studierte (Holstein, Die Refor-

mation im Spiegelbilde der dramatischen Literatur, S. 83 f.; Archiv f. Gesch. d. deutschen Buchhandels 16 Nr. 675. 88). S. 6: Jakob Fuchs lädt 12. November 1544 Stephan Roth und Frau in Zwickau zur Hochzeit seiner Tochter Dorothea mit Peter Gengenbach auf Montag und Dienstag nach Katharinä nach Altenburg ein. S. 14 zu Sophonias Päminger vgl. Auktionskatalog N. F. 132 von Oswald Weigel in Leipzig (die Bemerkungen zu dieser Bibelinschrift Luthers stammen von Albrecht). S. 23: Witzels „Warer Bericht" auch in Freiburg i. Br., U. Vgl. Gregor Richter, Die Schriften Georg Witzels, bibliographisch bearbeitet, Fulda 1913, S. 126 Nr. 136. S. 78 lies: von Petrus Poach geschrieben. S. 97 zu Paul Tucher vgl. Zentralbl. f. Bibliothekssachen 39, 522. S. 137: Über das verlorene Klugsche Gesangbuch von 1529 vgl. W. A. 35 (bei Drucklegung unseres Bandes noch nicht erschienen, vgl. S. 165), 27. 31 ff. 320, über einen Einzeldruck des deutschen Tedeum (Nürnberg, Kunigunde Herrgott) ebd. 379 o. 458. Es ist aber wohl ein noch früherer gemeint, wenn Paul Greff in Zwickau 12. Februar 1525 den damals in Wittenberg studierenden Roth bittet, ihm zwei Exemplare „Te deum deutsch mit notenn" zu schicken (Archiv 16 Nr. 51). S. 149 Z. 10 lies: wörtlich.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Zur gefälligen Beachtung!

Die Herausgeberschaft der jährlich in 4 Heften erscheinenden „Theologischen Studien und Kritiken“ liegt in den Händen des Herrn Geheimen Konsistorialrats Professors D. F. Kattenbusch in Halle a. S., Fasanenstraße 7; ihm zur Seite steht als zweiter Herausgeber Herr Geheimer Konsistorialrat Professor D. F. Loofs in Halle a. S.

Die für die „Theologischen Studien und Kritiken“ bestimmten Einsendungen sind nur an den erstgenannten Herrn zu richten; Herr D. Loofs und die übrigen auf dem Titel genannten, bei dem Redaktionsgeschäft nicht unmittelbar beteiligten Herren sind mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren.

Nachträgliche Korrekturen, die zu stärkeren Eingriffen in den fertigen Satz nötigen, werden auf Kosten der Herren Verfasser ausgeführt.

Die Herren Verfasser erhalten (geheftet) 10 Abzüge ihrer Aufsätze. Honorar für die Verfasser zu zahlen, sehen wir uns bis auf weiteres leider außer Stande.

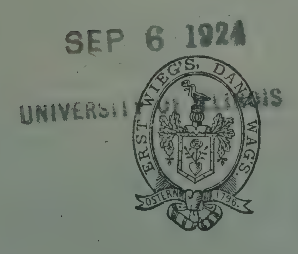
Friedrich Andreas Perthes A.-G. Stuttgart/Gotha.

Die Redaktion bittet, ihr **unaufgefordert keine Rezensionsexemplare** zu senden. Bücher, **ohne** Aufforderung eingeschickt, können **nicht** zurückgesandt werden.

95. Jahr Juli 1924 Heft 3/4

Theologische Studien und Kritiken

Eine Zeitschrift
für das gesamte Gebiet der Theologie
begründet von D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. von Dobschütz, D. K. Eger und D. H. Guthe
herausgegeben von
D. F. Kattenbusch und **D. F. Loofs**



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha/Stuttgart 1924

Inhalt

Abhandlungen:

Gedanken und Bemerkungen:

Rezensionen:

Zur gefälligen Beachtung!

Die Herausgeberschaft der jährlich in 4 Heften erscheinenden „Theologischen Studien und Kritiken" liegt in den Händen des Herrn Geheimen Konsistorialrats Professors D. F. Kattenbusch in Halle a. S., Fasanenstraße 7; ihm zur Seite steht als zweiter Herausgeber Herr Geheimer Konsistorialrat Professor D. F. Loofs in Halle a. S.

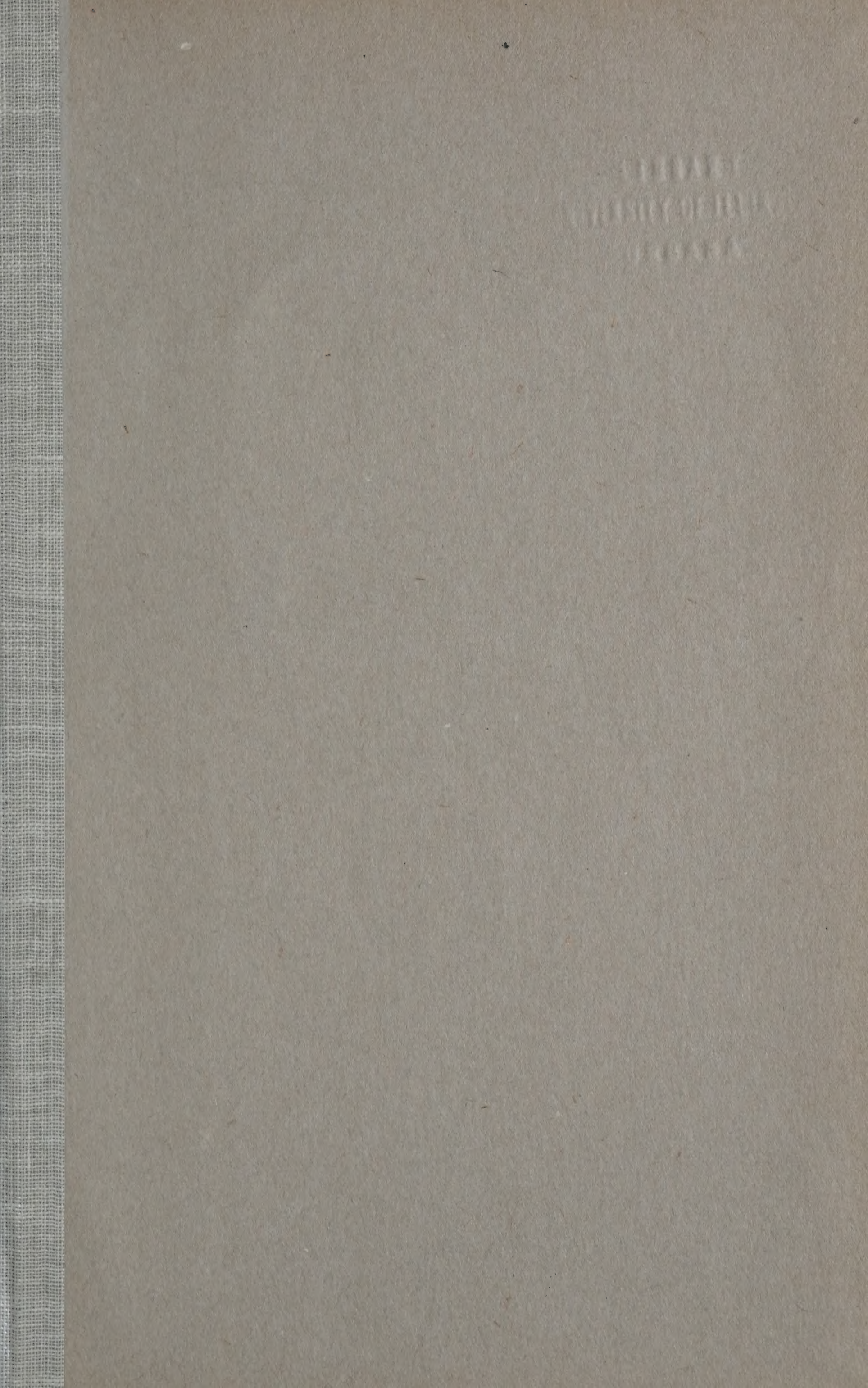
Die für die „Theologischen Studien und Kritiken" bestimmten Einsendungen sind nur an den erstgenannten Herrn zu richten; Herr D. Loofs und die übrigen auf dem Titel genannten, bei dem Redaktionsgeschäft nicht unmittelbar beteiligten Herren sind mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren.

Nachträgliche Korrekturen, die zu stärkeren Eingriffen in den fertigen Satz nötigen, werden auf Kosten der Herren Verfasser ausgeführt.

Die Herren Verfasser erhalten (geheftet) 10 Abzüge ihrer Aufsätze. Honorar für die Verfasser zu zahlen, sehen wir uns bis auf weiteres leider außer Stande.

Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha/Stuttgart.

Die Redaktion bittet, ihr **unaufgefordert keine Rezensionsexemplare** zu senden. Bücher, **ohne** Aufforderung eingeschickt, können **nicht** zurückgesandt werden.




UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 109779428